

228 - T 1397

DIE ETHIK DES PASTOR HERMAE

VON

DR PHIL. ET THEOL. ANSGAR BAUMEISTER
REPETITOR AM PRIESTERSEMINAR IN ST PETER



BT
10
F7
v.9

IBURG IM BREISGAU 1912
SCHE VERLAGSHANDLUNG
KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.

3. 1. 1911

11212


11. 3.



CHARLES FOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

L

I



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

NEUNTES HEFT
DIE ETHIK DES PASTOR HERMAE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

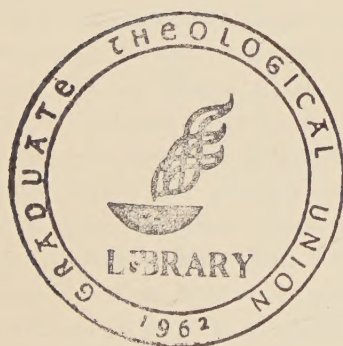
1912

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

DIE ETHIK DES PASTOR HERMAE

VON

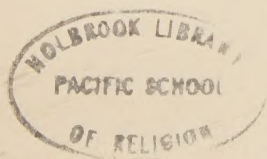
DR PHIL. ET THEOL. ANSGAR BAUMEISTER
REPETITOR AM PRIESTERSEMINAR IN ST PETER



FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

1912

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.



BT
10
F7
v. 9

105996

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 7 Iulii 1912

‡ Thomas, Archiep̃ps

Alle Rechte vorbehalten

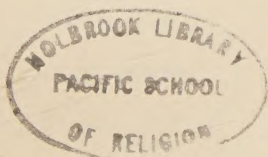
Buchdruckerei Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

Vorwort.

Trotz der zahlreichen Abhandlungen, welche dem Hirten des Hermas im Laufe der Zeit und besonders seit Wiederbelebung der patristischen Studien zu Anfang des vorigen Jahrhunderts gewidmet worden sind, haben die ethischen Anschauungen des Buches eine wissenschaftliche Untersuchung und zusammenhängende Darstellung bis heute nicht erhalten. Immer hat sich das Interesse mit Vorliebe einzelnen Problemen teils dogmengeschichtlicher teils ethischer Natur zugewendet, — einige kleinere Arbeiten, die mehr eine Orientierung und Einführung in das seltsame Buch sein wollen, nicht gerechnet. Es schien daher nicht überflüssig, die Ethik des Pastor, die den ganzen Pastor ausmacht, im Zusammenhange darzustellen, ungeachtet der Schwierigkeiten, welche das Buch inhaltlich und formell bietet und obwohl es nicht möglich scheint, ein einheitliches Bild seiner Lebensauffassung zu gewinnen.

Als besonderer Teil der hermasianischen Ethik, als ein Ausschnitt und Stück der Lebensanschauungen des Buches erscheint das Glaubensproblem zum ersten Male.

Schon mehrfach ist die Frage nach dem Glaubensbegriff im Hirtenbuch erörtert worden; aber teils konnte das Resultat teils die Methode, wie das Resultat gewonnen wurde, nicht befriedigen. Die Frage wurde nie als das behandelt, was sie im Rahmen des Buches und bei dem Zwecke des Hermas ausschließlich ist, nämlich als ethisches Problem, als eine Frage, die völlig in den Grundlagen der hermasianischen Lebensauffassung, d. h. in seiner Ethik, wurzelt. Die Gleichung Christ = Gläubiger wird bei der eigentümlichen Ethik des Hirten durch die andere ersetzt: Gerechter = Gläubiger. Mit andern Worten: das Problem ist vom Standpunkt des Glaubensbegriffes aus nicht vollkommen und befriedigend zu lösen, sondern nur von der andern Seite der



Gleichung her, vom Begriffe „Christ“, d. i. vom Standpunkte der Ethik. Nur so läßt sich meines Erachtens eine den Glaubensbegriff und seinen Gebrauch einheitlich erklärende Anschauung gewinnen.

Die Arbeit erscheint auf zwei Teile verteilt, deren erster hier vorliegt und deren zweiter gleichfalls in den „Freiburger theologischen Studien“ Deo favente später vorgelegt werden wird. Mit Hermas stehen wir in der Frühzeit des zweiten Jahrhunderts, spätestens in dessen Mitte, d. h. in einer Zeit, wo sich besonders in Rom und bei einem gebildeten Manne wie Hermas es zweifellos war, eine Menge verschiedenartiger biblischer und außerbiblischer Einflüsse geltend machen konnten und mußten. Zur endgültigen Beurteilung des Buches und seiner ethischen Anschauungen ist die Prüfung dieser Quellen daher unerläßlich. Das umfangreiche Material für diese Untersuchungen ist größtenteils gesammelt; aber es ist mir nicht möglich, sie im Augenblick zum Abschluß zu bringen. Andererseits hatte ich doch den begreiflichen Wunsch, den längst fertigen ersten Teil, der ja auch für sich eine abgeschlossene einheitliche Arbeit ist, zum Druck zu bringen. Die Redaktion der „Freiburger theologischen Studien“ hat nun die Erfüllung dieses Wunsches durch freundliches Entgegenkommen ermöglicht; und so lege ich hiermit diese erste Untersuchung über die Lebensauffassung des Hirtenbuchs vor.

St Peter, am hochheiligen Pfingstfeste, 27. Mai 1912.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	Seite V
Literaturverzeichnis	XI

Erstes Buch.

Das christliche Lebensideal.

Einleitung: Fragestand; methodische Vorbemerkungen . . .	3—7
--	-----

Erster Abschnitt.

Ziel und Zweck des christlichen Lebens.

Erstes Kapitel: Symbole und Gleichnisse des Lebens . . .	8—16
§ 1. Komposition des Pastor Hermae	8—10
§ 2. Vision und Gleichnisse des christlichen Lebens . . .	11—16
Zweites Kapitel: Das Lebensideal	16—25
§ 3. Das erste Gleichnis	16—20
§ 4. Der Begriff „Leben“	20—25
Drittes Kapitel: Grundlegung des Lebensideals in der	
Taufe	25—34
§ 5. Die Taufheiligkeit	25—32
§ 6. Das Taufgesetz	32—34

Zweiter Abschnitt.

Die Bedingungen zur Erreichung des christlichen Lebenszieles.

Erstes Kapitel: Die Gebote des Christen	35—39
§ 7. Gebot und Pflicht	35—36
§ 8. Gebot und Rat	36—39
Zweites Kapitel: Die Gebote im einzelnen	39—45
§ 9. Der Glaube und die übrigen Gebote	39—43
§ 10. Das Armutsideal	43—45
Drittes Kapitel: Die Sünde	45—50
§ 11. Wesen der Sünde	45—48
§ 12. Folgen der Sünde	49—50
Viertes Kapitel: Die Buße	51—58
§ 13. Die Heiligkeit der Buße	51—54
§ 14. Die μετάνοια; Wesen der Buße	54—55
§ 15. Der Ausdruck: καρδιά πρὸς τὸν θεόν	55—58



Zweites Buch.

Der Glaube und die übrigen Gebote des Pastor.

	Seite
Einleitung	61—67
§ 16. Geschichtlicher Rückblick	61—66
§ 17. Fragestand	66—67

Erster Abschnitt.

Das Gebot des Glaubens.

Erster Teil: Die Tugend des Glaubens	68—98
Erstes Kapitel: Glaube und Predigt	68—74
§ 18. Glaube und Taufpredigt	68—71
§ 19. Berufung und Glaube	71—74
Zweites Kapitel: Der Glaube an Gott	74—78
§ 20. Das erste Mandat. Der Glaube an den einen Gott	74—77
§ 21. Der Glaube an die Eigenschaften Gottes	77—78
Drittes Kapitel: Äußerungen des Glaubens an Gott	78—81
§ 22. Zweck des sechsten Mandates	78—79
§ 23. Bedeutung der πίστις im sechsten Mandat	79—81
Viertes Kapitel: Der Glaube an den Sohn	81—85
§ 24. Der Sohn als Objekt des Glaubens	81—83
§ 25. Bedeutung des Glaubens an den Sohn	83—85
Fünftes Kapitel: § 26. Glaube und Taufe	86—87
Sechstes Kapitel: Die Begriffe πιστεύειν, πιστός in ihrer sonstigen Verwendung bei Hermas	87—95
§ 27. Das Wort πιστεύειν	87—90
§ 28. Das Wort πιστός	91—95
Siebtens Kapitel: § 29. Der Begriff πίστις in seiner sonstigen Verwendung bei Hermas	95—98
Zweiter Teil: Die Sünden gegen den Glauben	98—110
Erstes Kapitel: § 30. Apostasie und Unglaube	98—101
Zweites Kapitel: § 31. Die Gotteslästerer und Heuchler	101—104
§ 32. Die Heuchler	104—107
Drittes Kapitel: Die διψυχία	107—110
§ 33. Διψυχία als Zweifel am Glauben	107—109
§ 34. Διψυχία in ethisch-praktischem Sinne	109—110

Zweiter Abschnitt.

Verhältnis des Glaubens zu den übrigen Geboten.

Erster Teil: Der Glaube des Sünders	111—121
Erstes Kapitel: § 35. Die Gebote als Werke	111—112

	Seite
Zweites Kapitel: Wesentlicher Unterschied zwischen	
Glauben und Werken	113—117
§ 36. Der Glaube ohne die Werke	113—115
§ 37. Glaube und Sünde	115—117
Drittes Kapitel: § 38. Koordination zwischen Glauben und	
Werken	117—121
Zweiter Teil: Der Glaube des Gerechten	121—139
Erstes Kapitel: § 39. Ursprung der Werke im Glauben	121—125
Zweites Kapitel: § 40. Der „lebendige“ Glaube	125—128
Drittes Kapitel: Der „vollkommene“ Glaube	128—132
§ 41. Die πίστις ὁλοτελής	128—131
§ 42. Die πίστις πλήρης	131—132
Viertes Kapitel: § 43. Die „Kraft“ des Glaubens	132—135
Fünftes Kapitel: § 44. Einfluß der Werke auf den Glauben	135—139
§ 45. Zusammenfassung, Rückblick	138—139

Literaturverzeichnis.

Titel der häufiger zitierten Bücher.

Die Zitate aus Hermas und den übrigen apostolischen Vätern erfolgen nach der hier verzeichneten Ausgabe von Funk.

Textausgaben:

Cotelerius, J. B., *Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt... opera*, Antverpiae 1700.

Funk, F. H., *Patrum Apostolicorum opera* II², Tubingae 1901.

O. de Gebhardt-Harnack-Zahn, *Patrum apostol. op. fasc. III: Pastor Hermae*, Lipsiae 1877.

Hefele, C. J., *Patrum Apostol. opera* ⁴, Tubingae 1855.

Hilgenfeld, A., *Nov. Testam. extra can. receptum* ², Lipsiae 1884.

— *Pastor Hermae, graece integrum ambitum primum edidit*, Lips. 1887.

Vizzini, J., *Bibl. ss. PP. Ser. I, vol. IV. et V*, Romae 1905 et 1907.

Taylor, C., *Shepherd of Hermas* II, London 1906.

Bezüglich des Athos-Codex:

Robinson, A *Collation of the Athos codex of the shepherd of Hermas*, Cambridge 1888.

Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1891; 1898.

Für den Schluß des *Pastor* (Sim. 9, 30, 3 bis 10, 4 inkl.) und die griech. Rekonstruktion Hilgenfelds s. oben Hilgenfeld, *Pastor Hermae etc.* (Siehe Lake, *Facsim. of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas*, London 1907.)

Übersetzungen:

a) *Vulgata* (Vetus lat; versio vulg.) bei

Cotelier, s. oben.

J. Warichez, *Le Pasteur d'Hermas. Un nouveau manuscrit de l'ancienne version latine: Revue d'hist. eccl.* 1905, 281 f.

Dressel, A. R. M., *Patr. Apostol. opera etc.*, Lipsiae 1857. (Mit dem echten Apographon des Simonides.) Ed. 2, 1862—1863.

Fabricius, J. A., *Codicis apocryph. Novi Testam. pars III*, Hamburgi 1719.

Hilgenfeld, A., *Veterem lat. interpretat. e. ed.*, Lipsiae 1873.

b) *Palatina* (versio pal.) bei

Dressel (v. sub a).

O. de Gebhardt-Harnack-Zahn (s. oben).

Hollenberg, G., Pastorem Hermae emendavit etc., Berolini 1868.

c) Aethiopica (versio aeth.).

— In Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes II (1860); lat. übersetzt von Antoine d'Abbadie.

d) Eine Hermasstelle in Manichäischer Version, s. Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905.

e) Ein Hermasfragment in koptisch-sahidischer Übersetzung, s. Revue de l'Orient chrét. 1905, 424 ff und TQU 1903, 639; 1905, 269 f.

Bearbeitungen und Abhandlungen.

Abhandlungen, theologische, Carl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Freiburg 1882.

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902.

Batiffol, P., Anciennes littératures chrétiennes I²: La littérature grecque, Paris 1898.

Baumgärtner, P., Die Einheit des Hermasbuches, Freiburg 1889.

Baur, F. Chr., Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen 1858; 2. Aufl. 1860.

Belser, J., Die Epistel des hl. Jakobus, Freiburg 1909.

— Einleitung in das Neue Testament², Freiburg 1905.

Bessarione u. Benigni, Il pastore di Herma e la ipercritica protestante (anno 4, vol. IV, 1899 S. 233).

Blass, Fr., Grammatik des neutest. Griechisch², Göttingen 1902.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, Berlin 1903.

Bruders, H., S. J., Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis z. J. 175 nach Christus, Mainz 1904.

Brüll, A., Der Hirt des Hermas, Freiburg 1882.

Crombrughe, C. van, De soteriologiae christ. primis fontibus, Lovan. 1905.

Deissmann, A., Bibelstudien, Marburg 1895; Neue Bibelstudien, Marburg 1897.

Denzinger-Bannwarth, Enchiridion Symbolorum¹⁰, Freiburg 1908.

Dobschütz, E. v., Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902.

Döllinger, Hippolyt und Kallistus, Regensburg 1860.

Donaldson, The apost. fathers, London 1897.

Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu I, 1845.

Ehrhard, A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 I, Freiburg 1894; II: seit 1884—1890, Freiburg 1900.

Eickmann, W., Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zur Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift, Leipzig 1908.

Engelhardt, M. v., Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878.

Engelmann, J. B. A., Von den Charismen im allgemeinen, Regensburg 1848.

Everling, O., Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888.

Fabricius, J. A., Codex Apocryphus N. T. pars 3, Hamburg 1719.

— Codex Pseudepigraphicus N. T.², Hamburg 1722.

Feder, A. L., S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906.

- Flavius Josephus, Opp. Ed. B. Niesse, Berolini 1887.
- Fraedrich, G., Ferd. Christ. Baur, der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller, Charakter, Gotha 1909.
- Gaâb, E., Der Hirte des Hermas, Basel 1866.
- Gallandi, A., Bibliotheca maxima Patrum I, Venetiis 1765.
- Hagemann, H., Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg 1864.
- Hagenbach, K., Geschichte der alten Kirche, Basel 1853 ff.
- Harnack, A., Chronologie der altchristl. Literatur, Leipzig 1897.
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums ², Leipzig 1906.
- Geschichte der altchristl. Literatur; die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893.
- Dogmengeschichte I⁴, Tübingen 1909.
- Hetzenauer, H. D. C., Studium biblicum Novi Testamenti catholicum II, Oenipont. 1896.
- Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas, Lyon 1900.
- Hückstädt, E., Der Lehrbegriff des Hirten, Anklam 1889.
- Jachmann, Der Hirt des Hermas, Königsberg 1835.
- Kaulen, F., Einleitung in die Heilige Schrift Alten u. Neuen Testaments⁵, Freiburg 1912.
- Knopf, R., Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905.
- Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage, Leipzig 1910.
- Kraus, Fr. X., Realenzyklopädie des christlichen Altertums, 2 Bde, Freiburg 1882.
- Lange, L., Hermas, in Ersch-Gruber, Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, II. Sekt. VI, Jahrgang 1829.
- Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Leipzig 1857.
- Link, A., Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886.
- Die Einheit des Hirten des Hermas, Marburg 1888.
- Luterbeck, J. A. B., Die neutestam. Lehrbegriffe, 2 Bde, Mainz 1852.
- Mayer, J., Die christl. Aszese, Freiburg 1894.
- Migne, Ser. gr. 1, I.
- Moeller, W., Kirchengeschichte I², 1. Teil, Kiel 1889, 2. Teil 1891.
- Nestle E., Nov. Testam. graece et latine², Stuttgart 1907.
- Nitzsch, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte, Berlin 1870.
- Oehler, G., Theologie des Alten Bundes, 2 Bde, Tübingen 1873 f.
- Origenes, Opp. Ed. Lommatsch, Berlin 1831—1848.
- Pfleiderer, O., Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde, Berlin 1902.
- Entstehung des Christentums, München 1905.
- Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1905.
- Probst, Lehre und Gebet in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1871.
- Rambouillet, L'orthodoxie du livre de Pasteur d'Hermas, Paris 1880.
- Riehm, E., Alttestamentliche Theologie, herausgegeben von Pahnke, Halle 1889.
- Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche², 1857 (1. Aufl. 1851).

- Salmon, G., *Hermas in Dictionary of christ. biographies*, II, London 1880.
- Schäfer, *Erklärung des Briefes an die Römer*, Münster 1891.
- Schenk, R., *Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten (Programm des Realgymnasiums zu Aschersleben)*, 1886.
- Schiewitz, *Das morgenländische Mönchtum*, I. Das Aszetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrh., Mainz 1904.
- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Bde, Leipzig 1886.
- Semeria, H., *Dogma, Gerarchia e Culto nella Chiesa primitiva*, Roma 1902.
- Skworzow, *Patrolog. Untersuchungen*, Leipzig 1875.
- Spitta, Fr., *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 2 Bde, Göttingen 1896.
- Stahl, A., *Patristische Untersuchungen*, Leipzig 1901.
- Talmud, *Der babylonische, in seinen haggadischen Bestandteilen übersetzt von A. Wünsche*, Leipzig 1886—1889.
- Trench, R., *Synonyme des Neuen Testaments*, Tübingen 1907.
- Völter, *Die apostolischen Väter neu untersucht I*, Leiden 1904.
- *Die Visionen des Hermas*, Berlin 1900.
- Weber, F., *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, herausgegeben von F. Delitzsch und G. Schuedermann, Leipzig 1880.
- Weinel, H., *Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg 1899.
- Weizsäcker, C., *Das apostolische Zeitalter*³, Tübingen u. Leipzig 1902.
- Zahn, Th., *Lic. theol., Der Hirt des Hermas*, Gotha 1868.

Zeitschriften.

- Der Katholik, Mainz.
- JdTh — *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Gotha.
- Rb — *Revue biblique*.
- RhE — *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain.
- Rspth — *Revue des sciences philos. et théol.*, Kain et Paris.
- SAB — *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften*, Berlin.
- ThLbl — *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig.
- ThLztg — *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.
- ThQu — *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.
- ThStKr — *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha.
- ZkTh — *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.
- ZkWl — *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und Leben*, Leipzig.
- ZwTh — *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig (ältere Folge).



Erstes Buch.
Das christliche Lebensideal.

Einleitung.

Fragestand; methodische Vorbemerkungen.

1. Die Schriften der urchristlichen nachapostolischen Literaturperiode haben durchweg ethischen Charakter; sie sind dem Leben des Christen auf Erden, der praktischen Seite seiner Religion als dem bevorzugten Gegenstande gewidmet. Wissenschaftliche Fragen, systematische Untersuchungen und Lehrentwicklungen lagen dem Interesse von Lesern und Schriftstellern gänzlich fern; was beide allein interessierte, war der wichtigste und dringlichste Teil der christlichen Offenbarung gleich selbst, die Reform des Lebens, die Einrichtung des Lebenswandels nach den Vorschriften der Religion, die Erhaltung und Befestigung der Gemeinde in ihren religiös-sittlichen Lebensgrundsätzen. Die Kanzel des Predigers wurde auf Blatt und Buch übertragen, um bald zu trösten und zu ermuntern, bald zu warnen, zu mahnen und zu drohen, aber immer mit dem Leben als Zweck und bedacht, die Predigt des Wortes durch die Predigt der Schrift fortzusetzen, tiefer einzuprägen und zugleich an Fremde und Entfernte gelangen zu lassen.

Selbst die Form, in welcher die Schriften der apostolischen Väter vor uns liegen, erklärt sich aus dem ethischen, praktischen Zweck. Die Briefform, welche die meisten aufweisen, und der gemüthvolle paränetische Inhalt, den alle haben, verleiht ihnen den Charakter des Vertraulichen und die Eigenart privater, familiärer Aussprache, die uns unwillkürlich an den Kreis der versammelten Familie erinnert, wo der Patriarch und Vater zu den Jüngeren spricht, um sie zu frommem und tugendhaftem Leben zu mahnen und die Tradition und den Geist der Familie in sie zu verpflanzen und durch sie lebendig zu erhalten. Denn die Heiligkeit, das Tugendleben des Christen, die Übung und innere Aneignung der Religion war für die frühchristliche Gemeinde nicht

bloß Sache des Einzelnen, sondern zugleich und mehr noch Sache der Familie, Sache des Ganzen; im Leben des Einzelnen kam der Geist der Familie zum Ausdruck¹.

Der Hirt des Hermas macht hiervon im ganzen genommen keine Ausnahme. Zwar bemerken wir in diesem rätselvollen Buche ein gewisses Zurücktreten der Paränese; Mahnungen, Belehrungen usf. bilden nicht mehr den ausschließlichen oder allein bevorzugten Inhalt. Neben die Paränese treten theoretisch gehaltene Darlegungen meist über Wahrheiten des sittlichen Lebens, und insofern haben wir im Pastor „den ersten Versuch einer christlichen Sittenlehre“². Allein keine abstrakt-begriffliche Lehre, keine systematische Entwicklung von Lehrsätzen; nichts weniger als dies. Auch hier vielmehr Belehrung zu praktischem Zwecke, Unterweisungen über Tugenden, Sünden, über Lohn, Strafe und nur in der Form gehalten, daß das oratorisch-paränetische Moment nicht mehr allein zur Geltung kommt. Leben zu lehren, ist der ganze Zweck des Buches; auch der Hirt ist ein Lebensbuch gleich seinen Vorgängern aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Selbst die wenigen Ausführungen des Buches, die ethischen Inhalt nicht haben oder nicht zu haben scheinen, stehen im Dienste seiner Ethik und sind ohne Beziehung auf sie leicht mißverständlich oder ganz unerklärbar; das heißt: auch für dogmen-geschichtliche Untersuchungen über den Hirten ist die Ethik desselben unerläßliche Voraussetzung.

Daher schien es angemessen, der Ethik des Pastor eine spezielle und eingehende Untersuchung zu widmen, welche alle hierher gehörenden Worte und Ausdrücke, in deren vielfach schimmerndes Gewand Hermas seine Anschauungen gekleidet hat, in ausgedehnter Weise bezieht.

2. Die Auffassung des Hirten vom Leben ist größtenteils noch die primitive; praktisch beschränkt sie sich auf die Frage: Was hat der Christ zu tun und zu lassen, um selig zu werden, d. h. um sein Lebensziel zu erreichen, oder weil die Seligkeit des Himmels an die Befolgung der Gebote geknüpft ist: Welche Gebote hat der Christ zu erfüllen, welche Sünden zu meiden,

¹ H. Jordan, Geschichte der althchristl. Literatur, Leipzig 1911, § 20, S. 126 ff.

² Möhler-Reithmayer, Patrologie oder christl. Literaturgeschichte. I: Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840, 51 100.

um gerecht und heilig zu leben? Es ist die ewige, weil für den Christen nächste und einfachste Frage nach dem ewigen Endziele des Menschen und den Mitteln, es zu erreichen.

Die Antwort, welche der Pastor hierauf gibt, bildet den Inhalt des ersten Buches der folgenden Untersuchung.

3. Mit dem Ziele des Christen jedoch und den Mitteln zum Ziele ist die Ethik des Hirtenbuches und ihre Darstellung nicht erschöpft. Unter den Geboten, in welchen sich nach Hermas die Heiligkeit bewährt und durch deren Erfüllung das Ziel erreicht wird, ist, sofern das Verhältnis derselben untereinander ins Auge gefaßt wird, deutlich zwischen dem Glauben einer- und den übrigen Geboten anderseits unterschieden. Werden beide aber miteinander verglichen und wird insbesondere das Verhältnis beider, das als ein inneres und Abhängigkeitsverhältnis von Hermas klar bezeichnet ist, näher betrachtet, so scheinen sich Schwierigkeiten und Widersprüche zu ergeben, die keine Lösung haben. Die Einheitlichkeit der ganzen ethischen Anschauungen des Pastor überhaupt steht hierdurch in Frage. Daher ist die gesonderte Prüfung des Glaubens- und der übrigen Gebote erfordert; sie erfolgt im zweiten Buche unserer Untersuchung.

4. Damit aber sind nur erst die Anschauungen des Hermas selbst gegeben, noch nicht das Urteil über Hermas, die Beurteilung seiner ethischen Anschauungen. Hierzu bedarf es einer weiteren Betrachtung. Das Hirtenbuch steht nicht für sich allein, sondern ist Glied einer langen Kette; es ist zwar das Produkt des christlichen Geistes seiner Zeit, aber ebenso das Resultat der ihm zeitlich vorausgehenden Anschauungen, der Vorzeit und Mitwelt des Hermas; auch sie sind daher zu befragen, und zwar die christliche sowohl als die heidnische, wenn wir, um ein richtiges Verständnis von der Ethik des Hirten zu erhalten, feststellen wollen, inwieweit Hermas unter ihrem Einfluß gestanden ist.

So reiht sich ein drittes Buch an: Die Beurteilung der Ethik des Hirten, mit Prüfung der Quellen seiner ethischen Anschauungen¹.

5. Mit Hermas stehen wir in der Frühzeit des religiösen Erkennens, aber damit zugleich vor einer Reihe methodischer

¹ Vgl. hierüber Vorwort.

Schwierigkeiten, die sich gegen eine Untersuchung seiner ethischen Anschauungen erheben.

a) Auch um die Mitte des 2. Jahrhunderts, in welche die Entstehung des Pastor zu verlegen ist¹, sind noch wenige Begriffe spezifisch christlichen Ursprunges klar, scharf und bestimmt voneinander unterschieden, noch ist die Bedeutung vieler unsicher und fließend! Denn noch fehlte der *retour constant sur l'objet donné*², d. h. die immer und immer wieder vorgenommene mündliche und schriftliche Auseinandersetzung über den Inhalt des Glaubens, die man neuestens als hauptsächlichen Faktor der Dogmenentwicklung betrachtet und an welche der Fortschritt der menschlichen Erkenntnis überhaupt gebunden ist. Erst der weitere, längere Ablauf der Zeiten und nicht zuletzt der häretische Gegensatz gegen die Glaubenswahrheiten konnte dies möglich machen. Es scheint daher, wenn es auch möglich ist, die ethischen Anschauungen des Hirten in ihren allgemeinen Richtlinien darzustellen, doch schwer möglich, sie nach einzelnen ihrer Begriffe zu analysieren.

b) Dazu kommt aus Hermas selbst eine weitere, nicht geringere Schwierigkeit. Nicht nur kann bei ihm, wie wir oben gesehen haben³, von abstrakter, deduktiver Belehrung, von Lehre im eigentlichen Sinne überhaupt nicht die Rede sein, sondern seine Gedanken und Anschauungen sind auch nicht leicht festzustellen. Er gebraucht vielfach nicht die natürliche Sprache der Schrift und des Verkehrs, sondern die geheimnisvolle, schwerverständliche des Symboles und Bildes. Seine Ausdrücke, Wendungen, Darlegungen bedürfen also in dieser Form der Rückübersetzung in die Sprache des gewöhnlichen Lebens und unterliegen so mehr oder weniger der Gefahr, mißverstanden oder mißdeutet zu werden.

6. Allein diese beiden Schwierigkeiten lassen sich bei Beachtung des Folgenden beheben. Was zunächst die erste angeht, so ist zu beachten, daß allerdings viele Begriffe in ihrer heutigen Bedeutung zur Zeit des Hermas noch nicht fixiert sind, daß aber ihr Sinn dennoch überhaupt festgestellt werden kann. Nur darf ihre Bedeutung nicht einfach von heute in den Hirten übertragen, sondern muß aus Hermas selbst erst festgestellt

¹ Harnack, Chronologie I 259 und SKAW 1909, I 63.

² A. Gardeil, Le développement du dogme, in Rspth 1909, 3, 453.

³ S. oben S. 4 A. 2.

werden und zwar durch Vergleich der Bedeutungen untereinander, durch Betrachtung des Zusammenhanges, des Zweckes der Bemerkung usf.

Was sodann das andere, die Ermanglung eigentlicher Lehre betrifft, so gilt hier das gleiche. Auch hier ist der Zusammenhang, der Zweck des Ganzen im Auge zu behalten, um wenigstens den Lehrgedanken, den Hermas aussprechen will, zu erkennen. Immerhin aber ist dieser erkennbar, was ausdrücklich betont werden muß, und selbst da, wo eine didaktische Absicht des Hermas nicht vorliegt, läßt sich eine sichere Erkenntnis des in seiner Äußerung enthaltenen Gedankens, ein stringenter Beweis usw. doch ableiten, wenn nur das, was Hermas sagen will, nicht mit Gewalt und nach einem vorgefaßten Gedanken gedeutet, sondern in der Bedeutung belassen wird, die es seinem Zwecke nach und in der Meinung des Hermas haben soll.

Auch bei den Bildern, die Hermas gebraucht, muß deshalb zwischen Bild und Sache jeweils genau geschieden werden. Ein Vergleich z. B. erhält einen wesentlich andern Sinn, je nachdem ein Zug desselben bildlich, d. h. der Auslegung und Deutung bedürftig, oder sachlich, d. h. den wahren Gedanken des Verfassers bereits aussprechend, gefaßt wird. Nur so ist es möglich, die Anschauungen des Hermas ohne Konstruktion zu gewinnen, d. h. ohne in seine Worte eine Bedeutung hineinzutragen, welche der Absicht des Verfassers nicht weniger als seiner ganzen Vorstellungswelt fremd ist¹.

¹ Die Einheit des Hermasbuches, die seit Link, Baumgärtner und Funk (letzterer: ThQu 1899, 321 ff; über Link und Baumgärtner s. Literaturverzeichnis) wohl nicht mehr bezweifelt werden kann, wird vorausgesetzt.

Erster Abschnitt.

Zweck und Ziel des christlichen Lebens.

Die Anschauungen vom Leben des Christen auf Erden, die im Buche des Hirten niedergelegt sind und im folgenden einer Darstellung und Prüfung unterzogen werden sollen, sind, im Rahmen des Buches selbst betrachtet, zum großen Teile die Erklärung und Auslegung der Visionen, Gleichnisse und symbolischen Malereien, welche das spezifische Gepräge des Hirtenbuches bilden. Weitausgedehnte, bisweilen mit großer Kunst und Feinheit angelegte Gleichnisse, ein förmliches dramatisch-symbolisches Schauspiel, dessen Anblickes Hermas gewürdigt worden sein will, entfaltet sich vor des Lesers Augen und umspannt das Buch des Hirten mit einem ganzen Gewebe symbolischer Bedeutungen und Beziehungen.

Wir müssen daher Symbol und Gleichnis erst selbst kennen lernen, um sowohl in die ganze Anlage des Buches als in den Hauptzweck seiner Schilderungen einen Einblick zu erhalten.

Erstes Kapitel.

Symbole und Gleichnisse des christlichen Lebens.

§ 1.

Die Komposition des Pastor Hermae.

1. Der Inhalt des Buches ist in gedrängter Kürze folgender.

Der erste seiner drei Teile, die Visionen, haben den Zweck, die Sendung des Hermas an die Kirche und die Notwendigkeit einer außerordentlichen Buße für das Heil der Christen zu erweisen.

Die erste Vision schildert die Doppelperscheinung der Rhode und einer mystischen alten Frau, von welchen beiden Hermas getadelt und gemahnt wird, sich, sein Haus, Frau und Kinder, einem besseren tugendhaften Leben entgegenzu-

führen. Bereits hier indes fließen Mahnungen und Warnungen von weiterer und allgemeiner Bedeutung mit unter, wie überhaupt die Erscheinung des Hermas, seine persönlichen und familiären Verhältnisse in ihrer Beziehung zur Buße¹ nicht als Anlaß, sondern als Typus und Beispiel seiner Bußsendung an die Kirche zu betrachten sind. Auch an die Reichen und Mächtigen, an die im Besitze der Macht und im Genusse ihrer Reichtümer Schwelgenden ergeht der Ruf zur Buße; wenn sie ihr Leben, d. h. das ewige Leben, nicht verlieren wollen, müssen sie Buße tun. Und schon taucht in den allerersten Worten des Buches der Gedanke an die universale Kirche auf², deren Tiefstand der Schmerz des Hermas ist. Die Sorge um die Kirche, um das Allgemeine, ist das das Ganze des Buches eigentlich Tragende und zur Einheit Verbindende.

2. Die zweite Vision schildert die Sendung des Hermas selbst. Er wird an die Kirche gesandt, d. h. an die Auserwählten überhaupt und an die Vorsteher der Kirche³, um die Gläubigen durch die natürlichen Organe ihrer Lebensvermittlung zur Buße und Bekehrung zu mahnen. Persönliche und allgemeine Beziehungen fließen auch hier wie in der ersten Vision beständig ineinander über. Beide Teile, Gläubige und Vorsteher, werden zu rascher, unverzüglicher Buße gemahnt und auch der Heiden wie der möglichen Bekehrung derselben wird gedacht. So ist es abermals die Gesamtkirche, deren sittliches Leben Hermas heben und fördern will⁴, weshalb schon hier die Deutung der symbolischen Erscheinung erfolgt⁵. Die alte Frau, die Hermas sah, ist die Kirche, nicht die tugendhafte, im Glanze des Lebens und der Heiligkeit strahlende, sondern die sündhafte, in Sünden alt und grämlich gewordene Kirche⁶.

3. In der dritten Vision, dem großen Gesicht von der Kirche, wird ein ideales Bild der christlichen Glaubensgemeinschaft gezeichnet, wie sie sein soll und nach Übernahme der Buße sein wird. Alle Sünder sind ausgeschieden, d. h. alle jene, die sich von dem jetzigen Zustand der Sünde nicht erheben

¹ „In ihrer Beziehung zur Buße“; soweit diese Verhältnisse mit Buße und Bußsendung an sich nichts zu tun haben — z. B. was Hermas von seiner Vergangenheit andeutet, die er als Sklave und Freigelassener usf. zugebracht haben will — ist die historische Auffassung nicht unmöglich; dagegen vgl. Bardenhewer, Geschichte 572; Ehrhard II 106. ² Visio 1, 1, 6; 2, 4 1.

³ Vis. 2, 2, 4; 4, 3. ⁴ Vis. 2, 2, 6; 3, 2 ff. ⁵ Vis. 2, 4, 1. ⁶ Vgl. Vis. 3, 11.

und von der außerordentlichen Buße nicht so rasch, als es gefordert war, Gebrauch machen wollten. Damit ist der ethische und eigentliche Zweck des Buches deutlich bezeichnet, die persönlichen Verhältnisse des Hermas treten hier völlig zurück; was Hermas will, ist die Reinigung und Besserung der Kirche, ihre Erhebung zu idealer Höhe und Reinheit, wo kein Leben des Genusses und der Schwelgerei, keine Weltliebe mehr ersehnt wird, wo Heilige leben, und darum der natürliche Vorhof des himmlischen Lebens selber ist¹. Daher wird die Zeitlage geschildert und werden die verschiedensten Sünden und Vergehen genannt, durch welche die Kirche befleckt worden ist.

4. Die vierte Vision endlich mahnt zu rascher Buße. Den Säumigen wird ein schweres Strafgericht angedroht; die Kirche aber erscheint in weiße Gewänder gehüllt, in jungfräulichem Reize, einer Braut gleich, die aus dem Brautgemach hervortritt²: Das Symbol der gereinigten und geheiligten, durch die Buße des Hermas bereits verjüngten Kirche.

5. In der fünften Vision, der Einführung in den Zweck und die Notwendigkeit der Mandata — dem zweiten Teile des Buches — erscheint nicht mehr die Kirche selbst, sondern der Hirt, der „Engel der Buße“³, um fortan die geistige Führung des Hermas, das ist der Kirche, zu übernehmen. Auch hier wieder ist Hermas Bild, Typus, Symbol. Der Hirt übergibt ihm die „Gebote“ und „Gleichnisse“ und zeigt so den Weg, auf dem die Kirche zu jener idealen Lebenshöhe gelangen kann, die vordem gezeigt worden war, den Weg der Tugend, der Enthaltsamkeit usw. Insbesondere sollen die Similitudines — der dritte Teil des Buches — die Idee der dritten Vision „genauer“, d. h. deutlicher, ausführlicher wiederholen⁴, womit schon äußerlich die Gemeinsamkeit des Hauptgedankens und ethischen Zweckes in allen drei Teilen des Hermasbuches angedeutet ist. Es ist daher nicht nötig, auf den Inhalt der Gleichnisse im einzelnen einzugehen⁵; auch „Gebote“ und „Gleichnisse“ haben allgemeinen und ethischen Zweck. Der leitende Gedanke ist auch hier wie in den Visionen die Rettung und Erhebung der Gläubigen aus den traurigen sittlichen Zuständen, in welchen die Kirche des 2. Jahrhunderts bei Hermas erscheint.

¹ Vgl. Sim. 1.

² Vis. 4, 2, 1.

³ Vis. 5, 7.

⁴ Sim. 9, 1, 3.

⁵ Einige Gleichnisse werden auch im folgenden eingehender besprochen werden.

§ 2.

Vision und Gleichnisse des christlichen Lebens.

Eingehender und schärfer als in den übrigen Teilen des Buches ist in der dritten Vision und in dem achten und neunten Gleichnisse das Bild des Christenlebens, wie es ist und wie es sein und werden soll, gezeichnet. Die drei Stücke bilden die wichtigsten Partien des Pastor, wie er vorliegt.

Wenn übrigens hier wie auch bereits in den mitgeteilten Schilderungen des Buches das Bild des Lebens in die Zeichnung der Kirche verwoben erscheint, so bietet die Verbindung beider Vorstellungen bei Hermas zwar ein anregendes Objekt besonderer Forschung; allein die Frage liegt außerhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung. Es wäre Sache der Dogmengeschichte, festzustellen, welchen Sinn das Wort „Kirche“ bei Hermas hat, d. h. ob es in der Vorstellungswelt des Hermas überhaupt möglich war, beides, die Verhältnisse des Lebens und die Vorstellungen von der Kirche, voneinander loszulösen.

a) Die dritte Vision.

1. Um die fünfte Stunde auf den Acker bestellt, wo er sein Korn zu dreschen pflegte, erblickt Hermas plötzlich ein *συμφέλλον*, einen Sitz aus Elfenbein, mit Decken belegt vor sich¹. In der Gestalt einer alten Frau erscheint die Kirche², und ihr zur Seite erscheinen sechs Jünglinge³. Diese und unzählige Männer⁴ bauen an einem großen, über Wassern sich erhebenden Turm (*ἐπὶ ὕδατων*), der weiß, viereckig, und dessen Fundament schon gelegt ist. Die sechs Jünglinge führen den Bau selber aus, die Männer bringen die Steine herbei⁵.

2. Der Kern der Vision beginnt mit der Beschreibung der Steine, die zum Bau des Turmes in Verwendung kommen; sie unterscheiden sich nach vier Gruppen⁶, und alle müssen durch die Männer erst an die Jünglinge abgegeben werden, die über Aufnahme oder Verwerfung entscheiden⁷.

a) Die erste Gruppe der Steine⁸ sind die *ἐκ τοῦ βυθοῦ ἐλκόμενοι*, d. h. sie entstammen der Tiefe eines Wassers, des-

¹ Vis. 3, 1, 4.² Vgl. Vis. 1, 2, 2; 2, 1, 2; (4, 2).³ Vis. 1, 4, 1 u. 3.⁴ Vis. 3, 2, 5.⁵ Ebd.

⁶ d. h. abgesehen von den bereits im Bau befindlichen Steinen, die in der Erklärung freilich eine Gruppe für sich bilden (2, 6; vgl. 5, 1).

⁷ Vis. 3, 2, 5.⁸ Ebd.; *ἐκ τοῦ βυθοῦ*; 5 6 ohne Artikel.

jenigen, über welchem der Bau sich erhebt; sie werden, so wie sie sind, in den Turm eingesetzt¹. Denn es zeigt sich, daß sie in den Bau, soweit er bereits begonnen ist², vollständig passen (ἐκ πολλῶντο ἀλλήλοις), so daß nicht einmal mehr die Fugen sichtbar sind: der Bau scheint aus einem einzigen Steine gemacht³.

b) Die zweite Gruppe der Steine, dem festen Erdboden entnommen⁴ (ἐκ τῆς γῆς; ἀπὸ τῆς ξηρᾶς), haben verschiedenes Schicksal. Einige werden eingesetzt, andere weggeworfen, andere zubehauen und weit vom Turme geworfen⁵.

c) Die Steine aus der Umgebung des Turmes, die dritte Gruppe⁶, zu der sehr viele Steine gehören, werden nicht zum Bau verwendet, da einige uneben, d. h. nicht glatt sind (ἐφωρίζότες), andere Risse haben, verstümmelt oder rund sind, und in dieser Form für den aus quadratischen Steinen gebauten Turm nicht passen.

d) Endlich sieht Hermas eine vierte Gruppe Steine⁷ die weit vom Turme weggeworfen worden waren; einige rollen vom Wege wieder ab in ungangbare Gegend, andere fallen ins Feuer (ἐπὶ τὸ πῦρ) und brennen, und der Rest fällt an das Wasser⁸, ohne doch in dasselbe zu gelangen.

3. Noch etwas anderes wird dem Hermas gezeigt⁹; er schaut sieben Frauen (γυναῖκας), rings um den Turm, die den Bau zu tragen haben, „so wie der Herr es befohlen hat“¹⁰. Es sind die sieben Tugenden, als erste die Πίστις, als letzte die Ἀγάπη¹¹.

b) Das achte Gleichnis.

1. Im engsten Zusammenhang mit der großen Vision steht das achte Gleichnis. Das neunte Gleichnis, welchem man diese Stelle einräumen möchte, ist für „alles“, was Hermas gesehen hatte, eine „genauere“ Wiederholung¹² und schließt sich zwar der Struktur nach nicht an die achte Similitudo, sondern an die dritte Vision an, setzt aber inhaltlich das achte Gleichnis als bekannt voraus; denn es fügt einen wesentlichen Zug zur Vision hinzu, der in dieser, d. h. im Bilde, nicht enthalten

¹ Vis. 3, 2, 6 οὕτως, d. h. so, wie sie dem Wasser entstiegen waren.

² Vgl. S. 11 A. 6.

³ Vis. 3, 2, 6.

⁴ Vis. 3, 2, 5, 7.

⁵ Ebd. V. 7.

⁶ Ebd. V. 8.

⁷ Vis. 3, 2, 9.

⁸ Ohne Artikel.

⁹ Vis. 3, 8 1: ἄλλο.

¹⁰ Ebd. 8, 2.

¹¹ 8, 3.

¹² Sim. 9, 1, 3.

ist, und den auch das neunte Gleichnis nicht nachholt: die Buße der Gefallenen und ihre Wirkung auf die Sünder.

2. Hermas erblickt eine große Weide, die Täler und Berge beschattet und unter deren Schatten alle zusammenkommen, die im Namen des Herrn berufen worden sind (οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου)¹. Von der Weide werden Zweige abgehauen und durch den „großen und herrlichen Engel des Herrn“ an jeden einzelnen der Berufenen ausgeteilt, ohne daß die Weide vermindert oder verletzt worden wäre². Nach einiger Zeit aber, wie man hinzufügen muß, werden die Zweige vom Engel aus der Hand eines jeden wieder zurückgefordert, wobei sich herausstellt, daß mit vielen von ihnen eine nicht kleine Veränderung vor sich gegangen ist. Einige brachten die Zweige, die sie „alle gesund“³, d. h. ohne Entstellung erhalten hatten, „dürre“ und wie vom Ungeziefer angefressen zurück, die andern waren „nur dürr“ geworden, andere hatten Risse erhalten, wieder andere waren zur Hälfte, zum Drittel, oder zu einem sehr kleinen Teil grün geblieben oder dürr geworden — im ganzen acht bzw. neun Gruppen, deren Zweige entstellt und verändert worden waren. Ihnen stehen drei andere Gruppen gegenüber⁴, deren Zweige schön geblieben waren, oder die Schößlinge und Früchte getrieben hatten⁵.

3. Während die Gruppe der letzteren in den Turm entlassen wird (εἰς τὸν πύργον)⁶, befiehlt der Hirt, der hier wieder erscheint, daß die Zweige der übrigen, außen Gebliebenen, zum Zwecke einer Neupflanzung ihm übergeben werden, worauf die Zweige vollständig unter Wasser gesetzt werden⁷. Eine genaue Prüfung, die dem Hirten anbefohlen war⁸ und einige Tage später stattfand⁹, ergibt, daß nicht alle, aber doch viele Zweige wieder zu neuem Leben erweckt, andere dagegen noch schlimmer geworden waren, eine Veränderung, die für jede Gruppe im

¹ Sim. 8, 1, 1.

² Ebd. V. 3.

³ Ebd.

⁴ 1, 16 ff.

⁵ Nach Sim. 8, 1, 16 war es der größere Teil der Menge (τὸ δὲ πλεῖον μέρος τοῦ ὅχλου), welcher frisch und grün gebliebene Zweige abgab. Ὅχλος (= λαός in 1, 2) hat hier wie Sim. 9, 4, 4 allgemeine Bedeutung und bezieht sich auf die Menge der zu prüfenden Christen überhaupt, nicht auf die dort genannte einzelne Gruppe.

⁶ 2, 2; da zuletzt nur Vis. 3 von „dem Turm“ in dem hier in Sim. 8 gemeinten Sinne die Rede war, folgt schon hieraus allein, daß näher als Sim. 9 sich Sim. 8 an die dritte Vision anschließt.

⁷ 2, 8.

⁸ 2, 5.

⁹ 2, 9.

einzelnen beschrieben wird¹, das erste und einzige Mal in Vision und Gleichnissen, daß Hermas sich hierauf einläßt.

4. Auch der Unterschied im Lohne, welchen die Träger der wiederbelebten Zweige erhalten, ist eingehend, mit einer gewissen Sorgfalt, hervorgehoben. Einige werden εἰς τὸν πύργον², andere εἰς τὰ τεῖχη entlassen³, und hier sogar ist wieder zwischen τεῖχη, πρῶτα⁴ und τὰ τεῖχη unterschieden. Die übrigen, deren Zweige kein neues Leben erhielten, sind ausnahmslos dem Tode verfallen; die abgestorbenen Zweige sind zugleich das Symbol für ihr Schicksal.

c) Das neunte Gleichnis.

1. Die neunte Similitudo führt Hermas auf den Berg Arcadia⁵, von wo eine große, von zwölf Bergen umsäumte Ebene sichtbar wird, in deren Mitte — und „aus der“ (2, 1) sich ein weißer, viereckiger Fels erhebt, von so gewaltiger Größe, daß er die ganze Welt fassen kann. Der Fels war alt, und ein Tor in ihm, nicht so alt wie der Fels selbst; dieser aber glänzte und strahlte heller als Sonnenglanz.

2. Rings um das Tor erblickt Hermas zwölf Jungfrauen (παρθέναι)⁶, mit einfachen (λινοῦς) Gewändern angetan, gegürtet, und so verteilt, daß an den vier Ecken des Tores die vier schönsten, und die übrigen je zwei und zwei in deren Mitte aufgestellt sind. Alle waren sehr heiter und so gekleidet, als ob sie eine Last zu tragen hätten⁷. Sechs Männer, wie in der dritten Vision, groß, herrlich und unter sich ähnlich⁸, rufen andere Männer herbei⁹ und heißen diese auf den Felsen und

¹ Bei Zählung der Gruppen vor und nach der Neupflanzung der Zweige ergibt sich eine Differenz. Zuvor (1, 6 bis 2) sind dem Wortlaut nach 13 Gruppen zu zählen (10 schlechte, 3 gute), weil Gruppe 3 (ῥάβδοι ἡμιέτηροι 1, 8) hier als eigene Gruppe für sich, dagegen nach der Neupflanzung (4, 3, 6) nicht mehr als solche, sondern zusammen mit Gruppe 3, und als deren erste Unterabteilung gezählt wird. Darum finden sich hier nur 12 Gruppen und ebensoviele bei der Erklärung (6, 4 bis 11 exkl.; vgl. 7, 1). — Die dritte Vision zählte von 13 Gruppen im ganzen 4 gute und 9 schlechte, während die neunte Similitudo 5 gute und 7 schlechte Christen zählt. Auch darin also nähert sich Sim. 8 mehr an Vis. 3 als Sim. 9.

² Sim. 8, 6, 6; 7, 5; 8, 3 etc. ³ Ebd. 8, 3. ⁴ Ebd. 6, 6.

⁵ Sim. 9, 1, 3; vgl. die Ankündigung Vis. 5, 5 zu Sim. 9, 1, 3.

⁶ V. 3; in der dritten Vision: γυναικες. ⁷ V. 4. ⁸ 3, 1.

⁹ πληθὺς τῶ ἀνδρῶν ebd.

das Tor¹ einen Turm bauen. Da zur Eile gemahnt wird², entsteht ein gewaltiger Lärm von dem Gehen, Laufen und Kommen, und von den Steinen, die zugetragen werden. Das *πλῆθος ἀνδρῶν* bringt diese herbei³, aber nur die Jungfrauen dürfen sie in den Bau selbst hineinbefördern, und zwar wird jeder Stein von allen Jungfrauen gemeinsam, aber jeder nur für sich getragen⁴.

3. Die ersten Steine sind aus der Tiefe eines Wassers⁵ auf Befehl der Sechs „emporgestiegen“; zehn an Zahl, leuchtend weiß, quadratisch und nicht behauen⁶, „gingen sie“ an das Tor, wurden durch die Jungfrauen hindurchgetragen und den bauenden Männern übergeben⁷. Sie bilden die Grundlage des Turmbaues selbst⁸ und füllen die ganze Breite des Felsens aus; „aber der Fels und das Tor trugen den ganzen Turm“, ist ausdrücklich bemerkt.

„Nach“ den Zehn stiegen noch weitere aus dem Wasser, erst 25, dann 35, dann 40. Sie paßten alle in den Bau und ihnen geschah wie den ersten zehn.

Nach einer Pause im Bau wurden Steine aus den Bergen herbeigetragen⁹; sämtliche ändern nach ihrer Einsetzung in den Turm die ursprüngliche Farbe und nehmen die des Turmes an, außer denen, die nicht durch die Hände der Jungfrauen in den Turm gelangt waren¹⁰.

4. Abermals wurde „an jenem Tage“ der Bau sistiert¹¹ zum Zwecke seiner Prüfung, die der Bauherr selbst vornehmen wollte. Er berührt die Steine mit einem Stabe, und alle, welche die Farbe wieder änderten, wurden aus dem Bau entfernt, neben den Turm gelegt und zur Reinigung dem Hirten übergeben; einige werden wieder behauen und zurück in den Turm gebracht. An Stelle der andern ausgehobenen treten Steine aus der Ebene, deren aufgegrabenem Schoße runde und viereckige Steine entnommen, zum Teil behauen und in den Turm versetzt werden.

¹ 4, 2. ² Ebd. ³ 3, 1. ⁴ 3, 4; 4, 1.

⁵ ἐκ βυθοῦ τινος V. 3; ἐκ τοῦ β.: V. 4 5f u. 4, 3 4; 5, 3; 15, 4; 16, 1; 5; 17, 3 (vgl. Vis. 3, 2, 5f [mit Artikel]).

⁶ 3, 3 μὴ λατομημένοι nach: Sim. 9, 4 5; 5, 3; 16, 7 (wozu vgl. Vis. 3, 2, 5); nur mit Cod. Sin. und richtiger, geg. Cod. Ath. und alle Versionen.

⁷ 3, 4.

⁸ 4, 2.

⁹ 4, 4.

¹⁰ 4, 6.

¹¹ 5, 1.

Alle Abfälle werden durch zwölf „Weiber“ (γυναῖκες) beseitigt; der Hirt erscheint und prüft das Ganze, und der ganze Bau schien wie ein einziger Stein und von einer Farbe¹.

5. In der Nacht, die auf die Prüfung folgt, bleibt Hermas bei den Jungfrauen zurück², die heiter gegen ihn sind und wie gegen ihren Bruder³. Der folgende Morgen führt den Hirten zurück, der den Hermas lobt, weil er die Nacht hindurch sich an den Worten des Herrn wie an einem Mahle gelabt habe⁴. Damit endet die Vision; es beginnt die ἐξήγησις τοῦ πύργου⁵.

Zweites Kapitel.

Das Lebensideal.

Die erste Frage, die sich aufwirft, ist, was versteht Hermas unter christlichem Leben, welche Anforderungen sind in seiner Auffassung an den Christen gestellt? Wir erhalten die Antwort aus einer doppelten Betrachtung; einmal aus einer statistischen Vergleichung des Wortes ζωή und seiner Bedeutungen, d. h. aus der Feststellung der eigentlichen, hauptsächlichen Bedeutung des Wortes, sodann aus der Prüfung der Stellen, an denen Hermas sich genauer und in zweifellos didaktischer Absicht ausspricht⁶; wir beginnen mit der Untersuchung dieser letzteren Partien.

§ 3.

Das erste Gleichnis.

1. Hermas bezeichnet seine Darlegungen als „Gleichnis“ und stellt sie an den Eingang der Gleichnisse und des dritten Teiles seines Buches überhaupt; nirgends aber ist weniger von

¹ 9, 7; vgl. 10, 4.

² 10, 4 ff; c. 11.

³ 11, 3; 7.

⁴ Ebd. V. 8.

⁵ Vis. 3, 7 4.

⁶ Zwar asketisch nach seinem Zwecke, wird das Buch vom Hirten damit doch noch nicht uno dei trattati di ascetica cristiana, wie U. Benigni im Bessarione IV (1900) vol. VI 233 bemerkt (!). Der öfter wiederkehrende Ausdruck und Gedanke — z. B. in der Form: le questioni dommatiche ne sono sistematicamente escluse; anzi pertino ogni apparato o tesi dommatica. Lo stesso sistema ascetico... (238) — beweist eine mehr als schablonenhafte Auffassung des Hermasbuches und „Würdigung des frühchristlichen Schrifttums“ überhaupt. — Ebenso naiv ist die Deutung der akatholischen „Angriffe“ auf Hermas (accuse di Harnack 239, attachi etc. 248) und die Bemühung Benignis, bisweilen auch sein Beweisgang, diese suggestionati ipercritici ihrer assurde esegesi und grande fatuità zu überführen (248).

der Sprache des Bildes und Symboles Gebrauch gemacht, als hier. Es ist der Grundriß des ganzen Lebens- und Reformplanes, den Hermas hier skizziert; ihn sollten die Visionen und Mandata vorbereiten und die folgenden „Gleichnisse“ weiter entwickeln. An die Spitze des Gleichnisses tritt ein Satz, den Hermas nicht beweist, den er selbst als eine Art Axiom übernimmt.

2. „Jede Stadt“, sagt er¹, „hat ihre eigenen Gesetze, und wer Bürger in einer Stadt werden will, muß nach den Gesetzen dieser ‚seiner‘ Stadt leben, und nicht nach denen einer andern, in die er gar nicht zu gehen beabsichtigt, die nicht ‚seine Stadt‘ ist. Andernfalls setzt er sich der Gefahr aus, von ‚seiner Stadt‘ ausgeschlossen zu werden.“ „Nun aber wißt ihr, Diener Gottes², daß ihr hier auf Erden in der Fremde wohnt; denn eure Heimatstadt ist weit weg von dieser.“ „Was also sollst du tun, der du ein Gesetz hast in deiner Stadt? Deiner Äcker und sonstiger Habe wegen willst du dein Gesetz (τὸν νόμον σου) vollständig verleugnen und nach dem Gesetze dieser Stadt hier leben?“³ „Gott wird sagen, ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnest, sondern gehe hinaus, da du meinem Gesetze nicht folgen willst.“⁴ Darum sollen wir an irdischen Gütern, die ein Haupthindernis für die Befolgung der Gebote sind, nur das Notwendige besitzen und freudig „diese Stadt“, die Welt oder das Leben in ihr, verlassen, sobald der „Herr“ derselben, das ist der Teufel, uns wegen der Unfolgsamkeit gegen sein Gesetz ausweist⁵.

3. Der Gedanke des Hermas ist klar. Himmel und Welt, beide haben ihre eigenen Gesetze, welche der Bürger der himmlischen oder irdischen Stadt befolgt. Zum Himmel berufen, hat der Christ nur ein Gesetz, das Gesetz, die Lebensweise, die in der himmlischen Stadt der Seligen und Heiligen Geltung hat; die Heiligkeit, Vollkommenheit, die absolute Sündelosigkeit ist „Gesetz“ des Christen. Das ist sein Leben auf Erden, in jedem Augenblick der sofortigen Aufnahme in den Himmel würdig zu sein, das ist der νόμος, das Lebensgesetz des Christen.

¹ Vgl. Sim. 1, 3; 5. ² Ebd. V. 1. ³ V. 5.

⁴ V. 3: Spitta, Zur Gesch. u. Lit. II 255: Das ganze Gleichnis sei „kein Gleichnis, sondern Gebot“. Eben deshalb ist bezüglich der bedeutungsvolleren Züge desselben nachzuweisen, was Bild ist, was nicht.

⁵ Ebd. V. 6.

a) Bildlich sind im Gleichnis die Ausdrücke „Stadt“ für Himmel bzw. für Welt, die Sünde als „Gesetz“ der Welt; ebenso wie das Wort Teufel als „Herr der Welt“ aufzufassen. Wenigstens berechtigen die Anschauungen des Hermas von Gott und seiner unbeschränkten Herrschaft über alles, was ist¹, nicht, den Dualismus zwischen Gott und Welt, Himmel und Teufel bis ins Extrem zu steigern.

b) Was nicht bildlich, sondern in der natürlichen Bedeutung des Wortes zu verstehen ist und darum nicht umgedeutet werden darf, ist die Vorstellung Gottes als des „Herrn jener Stadt“ — die des Himmels als des Reiches Gottes und die weitere vom „Gesetze“ desselben, das Gott allen auferlegt hat, die „Bürger“ in jener Stadt werden wollen².

4. Das ganze Gleichnis charakterisiert sich durch seine Auffassung vom christlichen Leben. Alles steht im Banne des eschatologischen Gedankens und im Dienste des ethischen Zweckes. Hermas spricht von der Taufe, spricht oft von der Buße und den Geboten, als den realen und konkreten Anforderungen an den Christen, und auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß mit ihnen allein die Auffassung und der Begriff des christlichen Lebens gegeben wäre. Allein Taufe, Buße und Gebote sind trotzdem nicht das Erste, alles übrige Bestimmende und Beherrschende, soweit auch die Anschauungen von ihnen zur Geltung kommen mögen. Vielmehr sind auch sie selbst Mittel. Das Regierende, alles andere sich Unterordnende, ist der Ausblick auf das Leben der Heiligen im Himmel, der eschatologische Gedanke. *Ἰνα ζήσῃς*, „auf daß du lebest“, ist die unzählige Male wiederholte Mahnung an Hermas, im Grunde die einzige, auf der alle andern beruhen, die Hoffnung auf den Lohn, auf das Leben bei Gott, auf Himmel und Seligkeit. Gott ist der „Herr“ der Stadt, und er ist es durch die „Gesetze“, die er seinen Untertanen auferlegt. Was den Hermas zur Betrachtung des letzten Zieles des Christen überhaupt anregt, und was auch in seiner Darstellung selbst immer wieder vorantritt, das ist nicht das Beseligende des Wohnens bei Gott, die Herrlichkeit jener „Stadt“, das Glück der seligen Bürger derselben usf., sondern das sind ausschließlich die sittlichen Folgen, die sich für

¹ Vgl. 3, 4; 1, 6; Mand. 1; Sim. 5.

² Den Beweis hierfür s. später 3. Kap. § 1, 3.

den auf Erden lebenden Christen daraus ergeben. Die Seligen sind Beispiel und Vorbild, die „Stadt“ erscheint als Lohn und Preis, der vom irdischen Christen errungen werden soll, „Gott“ ist Quelle der Gesetze. Der eschatologische Gedanke herrscht vor, und er selbst wird ausschließlich in ethischem Sinne verwertet; er dient zur Begründung der sittlichen Lebensreform.

5. Eine Bemerkung, die für die ganze folgende dogmengeschichtliche Entwicklung wichtig ist, zunächst was Taufe und Buße angeht, darf hier nicht übergangen werden. Die Auffassung von Taufe und Buße, ja auch von dem, was sie unmittelbar im Gefolge haben, von den Tugenden, ist, bedingt durch die eschatologisch-praktische Auffassung des christlichen Lebens, wie sie Hermas zur Geltung bringt; sie ist wesentlich selbst eschatologisch-praktisch und unterscheidet sich erheblich von der dogmatisch-spiritualistischen Auffassung, wie sie zu späteren Zeiten und noch heute vorherrschend geworden ist. Denn ist das Endziel des Christen der beherrschende Gedanke, ist die praktische Frage: Was hat der Christ zu tun, um das Endziel zu erreichen? eins und alles, dann sind Taufe, Buße und Tugenden usf. ausschließlich Mittel, das Endziel zu erreichen; dann interessiert an ihnen nur das, was der Christ zur Erreichung seines Zieles an ihnen hat oder von ihnen erwarten darf, d. h. der Gesichtspunkt ihres Wertes tritt, wie bei der Darstellung des Zieles, so bei der Betrachtung von Taufe, Buße, Tugenden usf., beherrschend in den Vordergrund. Wir haben weiter unten näher zu zeigen, worin sich dies bereits bei Hermas äußert.

Der eschatologisch-praktischen oder ethisch-relativen Betrachtungsweise steht eine andere gegenüber. Die spiritualistische, die dogmatisch-absolute, wie sie bei Paulus erstmals und bereits gleichzeitig mit der zuvor genannten zur Geltung kommend in den späteren Jahrhunderten hervorgetreten ist. Die Rücksicht auf das Endziel ist hierfür nicht mehr direkt maßgebend, auch nicht mehr ausreichend, um die christliche Erkenntnis zu befriedigen; sie war ein Erbteil vergangener und frühesten Glaubensbetrachtung, ein bereits gewonnenes, gesichertes Gut der religiösen Erkenntnis. Man fragte nun weiter und forschte tiefer, man wollte den Grund des Heilswertes der Taufe, Buße usf. erkennen, man betrachtete Taufe, Buße für sich oder in sich absolut, nicht nur ihr

Verhältnis zum Endziel. Dieser Gesichtspunkt ergab neue Erkenntnisse, die Erkenntnis der Gnade, des Wesens der Heiligkeit, der Bedeutung der Taufe als Wiedergeburt in Christo, als Kind der Kirche usf.

Die Leichtigkeit, mit welcher beide Gesichtspunkte, der eschatologisch-praktische und der dogmatisch-absolute oder spekulativ-spiritualistische harmonisch ineinanderfließen, zeigt die innere Wahrheit der Glaubenslehren ebenso wie ihre vom Bedürfen und vom Ich des Subjektes anhebende zur Betrachtung der Sache und des Objektes fortschreitende Anschauungsweise. Wahrheiten in sich, sind die Glaubensstücke zugleich Wahrheiten für den Menschen, dessen naturgemäße Anschauung ihren eigenen Entwicklungsgang bestimmte.

6. Noch ist ein Wort zur näheren Deutung und Erklärung des Lebensgesetzes, das Hermas im ersten Gleichnis aufgestellt hat, beizufügen. Was Hermas will, ist das absolut Ideale, die absolute Heiligkeit und Vollendung der sittlichen Lebensführung. Er unterscheidet nicht zwischen Dingen, die genügen und vollenden, die zulassen und ausschließen, zwischen Würdigkeit und Heiligkeit, zwischen Gesetz und Vollendung. Wer nicht heilig ist, wie die Heiligen des Himmels, der erlangt das Leben überhaupt nicht; will der Christ selig werden, dann muß er heilig sein, muß es jederzeit sein. Es ist somit schlechthin das Ideale, das in seiner Auffassung der Dinge genügt; was er im ersten Gleichnisse zeichnet, ist nicht nur das Idealbild seiner Lebensreform, sondern die Verwirklichung des Ideals ist die Reform.

§ 4.

Der Begriff ζωή.

1. Die gleiche ideale Auffassung vom christlichen Leben auf Erden, die ausschließliche Normierung desselben durch den Ausblick auf das Ziel und Ende, ergibt sich analog aus dem Gebrauch des Wortes „Leben“ selbst. Vergleicht man die vielfachen Bedeutungen, die ζωή bei Hermas hat, so gewinnt man als oberste, als diejenige, die alle andern sich unterordnet und nach irgend einer Beziehung von sich abhängig macht, jene, mit welcher das Leben in Gott und mit Gott bezeichnet ist. Die Statistik und Analyse des Begriffes soll und kann zwar für sich allein genommen nicht als Beweis der idealen Lebensauffassung

des Hermas gelten; aber da die gleiche Anschauung auch hier zu Tage tritt wie dort, wo Hermas sich ausdrücklich und weiter ausgesprochen hat¹, so vermag das Wort ζωή und sein Gebrauch die positive Darlegung von Hermas' Anschauung immerhin zu bestätigen².

2. Um in die zahlreichen Bedeutungen des Wortes Übersicht und Ordnung zu bringen, unterscheiden wir jene, die sich gleich dem Gebrauch unseres deutschen Wortes „Leben“ auf das irdische oder auf das himmlische Leben beziehen.

a) ζωή als Bezeichnung des irdischen Lebens.

1. In der allgemeinsten Bedeutung ist ζωή das „Dasein“ überhaupt, ohne nähere Bezeichnung des körperlich-leiblichen, des geistigen oder ethischen Lebens. „Wer die Enthaltsamkeit übt“, heißt es in der dritten Vision³, „wird glücklich sein in seinem Leben, weil er sich aller bösen Werke enthält.“ „Leben“ steht hier für „Mensch“ selbst; Hermas will sagen: „er“ wird glücklich sein, in seinem Leben, in seinem „Dasein“ wird „er“ den Lohn seiner Tugend empfangen.

2. Das Wort bezeichnet ferner die Lebensdauer, den Lebensunterhalt⁴, die Tätigkeit im Leben, ausschließlich im Sinne des irdisch-physischen Lebens. So der häufig wiederkehrende Ausdruck αἱ λοιπαὶ τῆς ζωῆς ἡμέραι⁵, so auch, wenn die symbolischen Zweige einer Christengruppe „lebend“ oder „halb lebend“ heißen⁶, oder die vita⁷ (ζωή) = vita cotidiana ist⁸.

¹ Siehe den vorausgegangenen § 3.

² Nicht richtig ist: „Begriff des Lebens“ im Sinne einer sich gleichbleibenden Bedeutung des Wortes (Winter im ZkWL 1894, 35) und noch weniger in diesem Sinne „grundlegender sittlicher Begriff“; die Darstellung Winters vom „Begriffe“ Leben bei Hermas entbehrt der systematischen Vergleichung aller Äußerungen des Hermas hiertüber, auf welche naturgemäß das Hauptgewicht zu verlegen war, und gelangt darum nicht zur vollen Entfaltung des hermasianischen Gedankens. Auch war die allzu enge Anlehnung an Zahn (Hirt) für die Anlage des Ganzen eher ein Hindernis (z. B. S. 46!).

³ Vis. 3, 8, 4. ⁴ Sim. 9, 26, 2.

⁵ Vis. 4, 2, 5; Mand. 12, 3, 2; Sim. 6, 3, 6; 9, 29, 2.

⁶ Sim. 8, 8, 1; die Symbolik der Zweige steht damit nicht im Widerspruch; die Zweige sind gerade als selbst „lebend“ usf. Bild.

⁷ Ebd. 10, 4, 2.

⁸ Vgl. noch ff: Mand. 3, 3; 4, 1, 5; 8, 1; 4; 9; Sim. 2, 6; 4, 4; 5, 1, 5; 10, 4, 1.

3. Eine andere Bedeutung, noch immer im Sinne irdischen Lebens, erhält ζωή als die Lebensweise, als Bezeichnung des ethischen Lebens überhaupt. Auf das „Leben“ der Propheten wird verwiesen als auf den Prüfstein ihres Pneumas¹, d. h. ζωή = ἔργα überhaupt. Wenn ferner der Mensch keine „Reue über sein Leben“ hat, und „der Tod in ihm ist“², so ist der Tod der Sünde und die Verwerfung vor Gott, d. h. das „Leben in der Sünde“, bezeichnet.

4. Damit stehen wir zugleich vor der eigentlichen Bedeutung des Wortes, sofern das irdische Leben in Betracht kommt. Wenn „der Tod“ in den Sündern ist, dann ist das „Leben“, so sehr es zwar eben noch und in dem gleichen Zusammenhange das „Leben in der Sünde“ war, der Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit, „das Leben“ schlechthin. Darum heißt es von den Märtyrern³: „Glückselig seid ihr, wenn ihr die Verfolgung, die in Aussicht steht, überwunden und euer Leben nicht verloren habt.“ Wie der folgende Vers andeutet, ist die „Verleugnung des Lebens“ zunächst „Verleugnung des Herrn“, d. h. eine Glaubenssünde, ein Vergehen gegen Bekenntnis und Anerkennung des Glaubens. Die Märtyrer also verlieren insofern „ihr Leben“ nicht, als sie den bisher bewahrten Zustand des Lebens im Glauben durch Abfall nicht Lügen strafen.

5. Ein ähnlicher Gedanke und Ausdruck liegt der Wendung ἀπαρνῆσαι τὸν νόμον zu Grunde⁴, die Hermas einmal gebraucht. Von Glaubensleugnung ist hier nicht die Rede; die „Leugnung des Gesetzes“ ist Verrat am „Leben“, d. h. an Heiligkeit und Vollkommenheit.

„Das Leben“ also, von welchem Hermas in diesen Verbindungen spricht, ist überhaupt das Leben in der Tugend und in der Übung der Gebote, das Leben, welchem der Tod der Seele, die νέκρωσις, entgegengesetzt ist⁵, das Leben der Heiligkeit⁶ und absoluten Reinheit⁷. Darum sind die Werke der Sünder „tot“⁸, und nur die Worte derselben „leben“, weil es nicht die Gerechtigkeit der Tat, sondern die der Lippen, die Scheingerechtigkeit ist, die sie besitzen⁹.

¹ Mand. 11, 7 16.

² Sim. 6, 2, 3.

³ Vis. 2, 2, 7.

⁴ Sim. 1, 5.

⁵ Ebd. 9, 16, 3; 2.

⁶ V. 3, ἀναλαμβάνειν τὴν ζωήν.

⁷ Auch das Verbum ξωοποιεῖσθαι gehört hierher; vgl. Sim. 9, 16, 2.

⁸ Ebd. 9, 21, 2.

⁹ Daher heißen die διψυχοι „weder tot noch lebend“ (ebd. 9, 21, 2), weil sie zwischen Tugend und Sünde schwanken.

b) ζωή als Bezeichnung des himmlischen Lebens.

6. Mit der zuletzt besprochenen Bedeutung des Wortes ist sein eigentlicher Sinn überhaupt bereits angedeutet, ζωή ist das Leben bei Gott oder im Himmel, das Leben der Heiligen usw. Ja, gerade deshalb ist der Zustand der Gnade und Gerechtigkeit ἡ ζωή auf Erden, „das Leben“, weil es zum himmlischen Leben führt, und weil es seiner rechtlichen Bedeutung nach¹ eins und dasselbe ist, weil beide ein Leben sind. Ζωή in der Bedeutung „himmlisches Leben“ ist die Grundbedeutung, in welcher das Wort am häufigsten gebraucht ist, und auf welcher alle andern Bedeutungen ruhen; wie die Analoga zum Analogon princeps, lassen sich auch zu ihr die übrigen in irgend eine Beziehung setzen.

7. Das wahre Leben, im vollsten Sinne des Wortes, erblickt der gläubige Christ in Gott selbst; Gottes Leben selbst ist das eigentliche Leben, die Quelle alles Lebens außer ihm. Darum ist Gott ὁ ζῶν², der „Lebende“ κατ' ἐξοχήν, der das Leben wesentlich und durch sich selbst hat³.

8. Gott aber teilt von seinem Leben und sein Leben selbst andern mit, den Heiligen und Gerechten, denen, die nach seinen Geboten leben. Darum heißen diese οἱ ζῶντες⁴, wie Gott ὁ ζῶν, weil Gottes Leben ihr Leben geworden ist. Hermas hat sich nicht darüber geäußert, worin diese Lebensgemeinschaft besteht; den Begriff „Gnade“ z. B. in dieser Hinsicht kennt er nicht. Er hat nur die unbestimmte Vorstellung einer Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Gerechten, und daß es Gottes Leben ist, an welchem der Heilige teilnimmt. Denn mit der Wendung ζῆσα: τῷ θεῷ, die besonders oft in den Mandata wiederkehrt, auch dem einfachen ζῆσα:, das als Lohn für treue Tugendübung in Aussicht steht⁵, wird nur die Stätte dieser Lebensgemeinschaft einigermaßen klarer und deutlicher bestimmt. Hermas spricht von der Gemeinschaft der Seligen und Heiligen im Himmel bei Gott und neben Gott, wie der Ausdruck ζῆσα:

¹ Hermas spricht von „rechtlicher“ Identität; unrichtig Winter im ZkWL 1884, 35: „wesentlich“ dasselbe.

² Vis. 2, 3, 2; 3, 7, 2 (nach Hebr 3,12); Sim. 6, 2, 2.

³ Mand. 1, 1; Sim. 8, 7, 6 und ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου; über diese Stelle s. unten.

⁴ Sim. 2, 9.

⁵ Vgl. Mand. 1, 2; 2, 6; 3, 5; 4, 4, 3; 7, 4, 5; 8, 4, 6; 11, 12; 9, 12; 12, 6, 3; Sim. 5, 1, 5; 8, 8, 4; 10, 4, 1; Mand. 3, 3; 4, 3, 6; Sim. 2, 9; 5, 7, 2; 8, 2, 7; 9 (2).

παρὰ τοῦ Θεοῦ, der einmal vorkommt¹, besagt. Die Heiligen und Seligen leben „für Gott“, insofern sie auf Erden sich der Welt enthalten, um allein Gott zu dienen, und insofern sie dann später im Himmel Gottes Glorie und Herrlichkeit sind durch Gottes eigenes Leben, das er ihnen verleiht.

Darum ist das Leben der Seligen ζωὴ αἰώνιος², weil es das Leben im Himmel, bei Gott ist, das kein Ende nimmt, wie das Leben Gottes selbst, oder einfach „das Leben“, ἡ ζωὴ. In das Buch des Lebens³ mit den Heiligen⁴ sind die Gerechten eingeschrieben, und „das Leben“ wurde, wie in der dritten Vision gesagt ist⁵, „durch das Wasser gerettet“. Τρίβοι τῆς ζωῆς⁶, „Pfade zum Leben“, ἐλπὶς ζωῆς⁷, μετάνοια ζωῆς⁸, „Reue zum Leben“, sind ähnliche Wendungen; und wenn von den Gottlosen gesagt ist ἡ ζωὴ ἀπέστη ἀπὸ αὐτῶν⁹, anderseits den Frommen und Guten das Leben als Gnade zuteil wird¹⁰, so ist es immer dieses eine Leben im Himmel, das als Motiv zur Tugendübung betrachtet werden soll.

9. Der Heilige und Gerechte, der allein des Lebens im Himmel teilhaftig wird, muß ein Leben der beständigen Tugendübung und der Erfüllung der Gebote führen. Darum kann auch dieses Leben, wie wir gesehen haben, als ἡ ζωὴ, als „das Leben“ bezeichnet werden, denn es führt zum ewigen Leben. Aber es ist noch ein anderer Gedanke hierin enthalten. Hermas spricht einmal vom „Leben des Herrn, das in ihnen ist“ ἐν τούτοις οὖν ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου ἐστίν¹¹. Gemeint sind alle, die Gottes Gebote treu erfüllen. Ihnen gegenüber stehen die παράνομοι, die das Gesetz übertreten haben, „in denen der Tod ist“¹². Das bedeutet, daß das Leben des Gerechten überhaupt ein und dasselbe ist wie das Leben, das der Heilige bei Gott führt; nicht an sich oder wesentlich dasselbe Leben, sondern zunächst noch bloß seinem Werte und der Bedeutung nach: Es ist göttliches Leben, Leben im Geiste Gottes, das der Gerechte auf Erden führt; er gehört schon auf Erden Gott und zu Gott, wie die Seligen im Himmel; sein irdisches Leben als Christ ist und soll sein ein Leben im Himmel.

¹ Mand. 7, 5. ² Vis. 2, 3, 2; 3, 8, 4; 4, 3, 5. ³ Ebd. 1, 3, 2.

⁴ Ebd. 3, 3, 5; vgl. 2, 2, 8. ⁵ Sim. 5, 6, 3.

⁶ Ebd. 9, 26, 2; 14, 3. ⁷ Ebd. 6, 2, 3. ⁸ Ebd. 8, 6, 4 6; 8, 2 3.

⁹ Ebd. 9, 28, 6 ζῶντων ὅτιν ὁ κύριος χαρίζεται.

¹⁰ Ebd. 8, 7, 6. ¹¹ Ebd.; vgl. Sim. 9, 18, 2; 21, 4; 26, 2; 28, 5.

Das Leben des Christen auf Erden ist so durchaus ideal. Aus dem Endziele und der ewigen Bestimmung des Christen leitet Hermas, wie das erste Gleichnis bewiesen und die Bedeutungen des Wortes ζωή im Anschlusse daran bestätigt haben, die pflichtmäßige Übung absoluter Heiligkeit und Vollkommenheit als das Ideal des Christen ab. Das Lebensbild, das Hermas entwirft, erhebt sich darum gerade als abgeleitetes und aus Ziel und Bestimmung des Menschen gefolgertes über allgemeine Umrisse nicht und ist in diesem Sinne noch durchaus abstrakt. Konkrete, greifbare Gestalt erhält die ideale Lebensforderung durch den Hinweis auf die Taufe. Die Taufheiligkeit ist es, die im Sinne des Hermas im Leben des Menschen erstmals jene Heiligkeit und Vollendung verwirklicht, die zum Leben führt.

Drittes Kapitel.

Grundlegung des Lebensideales in der Taufe.

Die erstmalige konkrete Verwirklichung des christlichen Lebens, wie Hermas es auffaßt, ist die Taufheiligkeit nach zwei Gesichtspunkten: die Taufe heiligt den Menschen und sie stellt ihn unter ein heiliges Lebensgesetz, welches im einzelnen die Lebensvorschriften für den Christen enthält.

§ 5.

Die Taufheiligkeit.

1. Die eine Gruppe von Steinen, die zum Bau des Turmes Verwendung gefunden und so, wie sie waren, in denselben hinein gepaßt hatten, hießen, wie wir gesehen haben, die ἐκ τοῦ βυθοῦ ὑψίζοντες, die „aus der Tiefe von selbst Gehenden“. Der βυθός ist, wie das Folgende zeigt und in der dritten Vision bereits auch gesagt war, eine Wassertiefe, über der sich der Turm erhebt. „Warum mußten diese aus der Tiefe aufsteigen. . . .?“ fragt Hermas den Hirten¹, und die Antwort ist: „Anders konnten sie in das Reich Gottes nicht eingehen. Deshalb mußten sie durch das Wasser emporsteigen, damit sie lebendig würden.“ Hermas zitiert hier die Einsetzungsworte der Taufe² und bezeichnet mit dem „Leben“, das wir „durch das Wasser haben“, die sündenreinigende Kraft der Taufe. „Eine andere Buße ist nicht“,

¹ Sim. 9, 16, 1.

² S. Jo 3, 5.

heißt es darum im vierten Mandat¹, „als da wir in das Wasser hinabgestiegen sind und Nachlassung unserer früheren Sünden empfangen.“ Deshalb ist der Turm der Vision „über Wasser“ gebaut², weil euer Leben durch Wasser gerettet worden ist und gerettet werden wird. So „belebt“ die Taufe, da wir in ihr „das Tote des früheren Lebens ablegen“³.

2. Die erste Wahrheit, die Hermas hier ausspricht, ist, daß wir in und durch die Taufe die Reinheit von Sünden erhalten. Das Leben, d. h. die Seligkeit des Lebens bei Gott, welche durch die Sünde verloren geht, wird durch die Taufe zurückgegeben; die Taufe reinigt von allen früheren Sünden, der Mensch, der Christ ist heilig durch die Taufe.

3. Die zweite Wahrheit, die Hermas einschärfen will, ist damit im Grunde bereits gegeben. Der Christ ist verpflichtet, diese Heiligkeit der Taufe bis ans Lebensende zu bewahren. Für den Gefallenen gibt es an sich keine Möglichkeit mehr, zum zweitenmal Nachlassung zu erhalten. Denn „eine andere Buße ist nicht“, und „wer Nachlassung der Sünden empfangen hat, muß in Reinheit leben und darf nie mehr sündigen“⁴. „Das Leben nehmen wir in der Taufe auf“ und legen „den Tod ab“⁵ — d. h. das Leben, wie es die Heiligen bei Gott führen und wie es den Christen auf Erden zu Gott führt. Mit der Taufe ist der Christ Bürger der Himmelsstadt geworden und insofern die Taufreinheit das Standes- und Lebensgesetz, der νόμος des Christen geworden. Fortan gibt es, wie nur Leben oder Tod, so nur Taufreinheit und Leben im Himme oder Sünde und Ausschluß vom Himmel.

4. Symbolisch ist dieser Gedanke in dem „Aufsteigen“ und „Von-selbst-gehen“ der βυθός-Steine⁶ ausgedrückt; sie passen

¹ Mand. 4, 3, 2; τῶν προτέρων ἁμ. allgemein, d. h. von allen Sünden.

² Vis. 3, 3, 5; ἐπὶ ὕδατων, wörtlich „auf Wasser“ und rein lokal, vgl. Blaß, Grammatik 117; die kausale Bedeutung erhellt aus Vergleich mit den unmittelbar folgenden, oben im Text zitierten Worten.

³ Sim. 9, 16, 2; νέκρωσις = θάνατος auch im N. T. (2 Kor 4 10).

⁴ Mand. 4, 3, 2; Sim. 9, 18, 1. ⁵ Sim. 9, 16, 2 ff.

⁶ Weil in Vis. 3, 2, 4 das Wasser, „auf welchem“ der Turm gebaut ist, d. h. „das Wasser, durch welches euer Leben gerettet worden ist“, erwähnt ist, hat βυθός den Artikel (3, 2, 5), mit Bezug nämlich auf V. 4; dagegen hat ὁ βυθός in Vis. 3, 5, 2 — abermals Artikel — die Bedeutung von Martyrium, wozu vgl. unten S. 29. In der Simil. (9, 3, 3), weil ohne Beziehung zu ὕδαρ, da der Turm sich „aus einer Ebene“ erhebt, steht βυθός ohne

von selbst, so wie sie sind, in den Bau¹, müssen aber nichtsdestoweniger von den Jungfrauen durch das Tor hindurchgetragen werden (Sim. 9, 3, 5). Sie „gehen“ von selbst an den Turm heran — ὑπάγουσιν², wie sie dem βυθός „entstiegen“ sind³, während die übrigen dem Festlande „entnommen“ und an den Bau „getragen“ werden (φέρονται)⁴. Von letzteren macht nur eine Gruppe eine Ausnahme⁵, die, obwohl dem festen Boden entstammend, an den Turm „gehen“ und „nicht behauen“ sind.

Was zunächst den in diesem Zusammenhange von vornherein befremdenden Ausdruck ὑπάγειν angeht, so ist die absichtliche d. h. die Verwendung in ganz spezifischem Sinne, soweit es sich um die Steine des Turmbaues handelt, keine Frage. An andern Stellen des Hermasbuches und in anderem Zusammenhange⁶ auch synonym mit ἀπέρχασθαι⁷ gebraucht, unterscheidet es sich hier von diesem, da es nur von den guten Christen, die dem Ideal des Hermas in jeder Beziehung entsprechen, gebraucht ist. Ἀπέρχασθαι dagegen, ähnlich wie εἰσέρχασθαι⁸, wird unterschiedslos von allen Christen gebraucht, die in dem Turm überhaupt Aufnahme finden, ob sie von Anfang an derselben würdig waren⁹, oder erst durch die Buße hierzu instand gesetzt wurden¹⁰, oder endlich ob sie ohne und gegen ihr Verdienst aufgenommen worden waren¹¹. Darum bilden die ὑπάγοντες eine eigene Gruppe von Christen, im Gegensatz zu den φερόμενοι¹², und erhalten im εἰσελθεῖν der Taufeinsetzung (Jo 3, 5) eine spezifische Bezeichnung für sich.

Artikel; indessen vgl. auch die folgenden Stellen 3, 5; 4, 3 4; 5, 3; 15, 4; 16, 1 5; 17, 3, mit Artikel.

¹ Vis. 3, 5, 1; Sim. 8, 3, 6; 9, 3, 3 f; 5, 3 4; vgl. 15, 4; Vis. 3, 5, 2; 2, 6.

² Siehe Anm. 4.

³ Sim. 9, 3, 3 (2) 5; 4, 4; 16, 1 ff; 17, 3; dagegen Vis. 3, 2, 6 u. 5, 2 ελκόμενοι, da die Bedeutung von βυθός hier eine andere ist.

⁴ Vis. 3, 2, 5 7; 5, 3; Sim. 9, 4, 4 5; 6, 5 6; auch die der „Ebene“ entthobenen Ersatzsteine Sim. 9, 6,* 6.

⁵ Vis. 3, 5, 3.

⁶ Ebd. 1, 4, 3; 3, 1, 7; 10, 2; 5, 1 3; 6, 2; 4, 1, 2; 2, 5; Sim. 8, 11, 1; 3, 6; 9, 3, 3 4; 10, 1 4; 11, 6.

⁷ Vis. 1, 4, 3; 4, 3, 7 (2); 1, 4, 1 3; 3, 2, 3; Sim. 9, 5, 3 4; 7, 4 6 7; 14, 2; 11, 2; 10, 6; 30, 2; 8, 4, 2; 2, 5; 5, 5 6; 8, 5; 9, 6.

⁸ Vis. 5, 1; Mand. 12, 5, 4; 5, 2, 5; Sim. 9, 12, 3 4 5 6 8; 13, 4; 14, 1 2; 15, 2 3; 16, 2 3 4; 17, 5; 20, 3; 22, 2.

⁹ Sim. 9, 5, 3; gleich den ὑπάγοντες.

¹⁰ Ebd. 9, 7, 4 6; 7.

¹¹ Ebd. 9, 5, 4.

¹² Vis. 3, 5, 1—3; vgl. Sim. 8, 3, 6 ff.

5. Was Hermas mit dem Ausdruck sagen will, ist klar; schon oben wurde es ausgesprochen. Die Taufheiligkeit macht von selbst passend für die Kirche, d. h. für jene Gemeinschaft der Auserwählten, welche die Heiligen des Himmels und die Heiligen der Erde zugleich umfaßt. Natürliche Wirkung der Taufe ist die Verbindung mit der Kirche der Heiligen und natürliche Pflicht des Getauften ist die Heiligkeit: die Taufe allein kann retten, wo immer ihre Kraft lebendig wird¹.

Nur solche Christen können deshalb in den Turm eintreten, deren Zweige völlig grün geblieben sind², um die Symbolik des achten Gleichnisses jener des neunten und der Vision anzufügen; ὡς ἐλάβον, so wie sie sie einst empfangen, müssen die Zweige abgegeben werden, ὕγιαι, unversehrt³, grün und lebendig. Auch die Schlußmahnung des ganzen Hermasbuches ist eine Erinnerung an die gleiche Pflicht: reddite ei igitur spiritum integrum, sicut accepistis⁴, womit zugleich ausgesagt ist, daß der Heilige Geist selbst in der Taufe verliehen wird⁵, um das Gute, die Heiligkeit, im Christen zu wirken⁶.

6. Darum endlich ist die σφραγίς, das den Menschen absolut Gott weihende, ihn definitiv in Gottes Dienst stellende, zu unabänderlichem Gehorsam gegen Gott verpflichtende „Siegel“⁷.

¹ In anderem Sinne faßt Lipsius (ZwTh 1865, 273 A.) das Wort ὑπάγειν. Er sieht in ihm das Symbol der „von Haus aus“ in den Turm passenden Christen, d. h. der dem Judentum entstammenden Proselyten. Daß hierbei eine weitere Deutung des eigenen Ausdruckes mit unterliefe bzw. der vorgefaßte Glaube an judenchristliche Richtungen im Hirten den Sinn des „Von-Haus-aus“ bestimmt hat, scheint Lipsius entgangen zu sein. Ὑπάγειν besagt diese Auslegung oder Anwendung an sich durchaus nicht. Überhaupt ist nicht das Wort, sondern der in ihm niedergelegte Gedanke zu erklären, d. h. das Wort im Zusammenhang mit den Dingen, auf die es angewandt ist. Dies aber weist auf die Taufe, wie oben dargelegt wurde. Damit sind auch alle Folgerungen hinfällig, welche Lipsius aus seiner Deutung gezogen hat.

² Sim. 8, 2, 4; 3, 8.

³ Ebd. 8, 6, 3.

⁴ Ebd. 9, 32, 2.

⁵ „Das Zitat des gr. Originals“ der Stelle bei Antioch., Hom. 94 hat τὸ πνεῦμα (vgl. Harnack zu dieser Stelle.)

⁶ Vgl. Mand. 5, 1, 2; 3, 1. Die Tugend bewährt und erweist das heilige Pneuma und seine Wirkung im Menschen.

⁷ Σφραγίς von der Taufe Sim. 9, 16, 4 (2); 8, 6, 3 μὴ τηρήσαντες ὕγιαι; eine zweite Bedeutung des Wortes in Sim. 8, 2, 2 4 als besonderes Zeichen der Glorie. — Σφραγίς κηρύγματος (Sim. 9, 16, 5 7) ist nicht eine dritte Art der Anwendung des Wortes, sondern nach V. 4: ἐκηρύχθη ἡ σφραγίς αὐτῇ — nämlich τὸ ὕδωρ ebd. V. 4 — auf die Taufe zu beziehen.

Darum hat auch das Martyrium seiner Ähnlichkeit mit der Taufe wegen¹ die gleichen Wirkungen² wie diese. Mit dem Worte σφραγίς übernimmt Hermas einen Ausdruck, dessen spezifische Bedeutung in den Evangelien ihre Wurzel hat. Zunächst in materiellem Sinne gebraucht³, dann auch von Personen, die „Siegel“ sind⁴, d. h. definitiver Beweis oder Zeugen für eine Wahrheit, oder die „besiegelt wurden“⁵, ist σφραγίς immer das äußere, repräsentative Zeichen der Autorität, die eine Sache als ihr Eigentum, eine Handlung als von ihr geschehen, eine Person als ihren Stellvertreter, d. h. als ausgerüstet mit der gleichen Autorität, bezeugt⁶. In Verbindung mit heiligen Handlungen⁷ ist σφραγίς das Zeichen der Autorität und Majestät Gottes, das durch eigene Tätigkeit der Seele eingeprägt wird, teils um von der Person Besitz zu nehmen, teils um ihr die göttliche Vollmacht zu übertragen. Gleichzeitig mit Hermas gebraucht nur der sog. zweite Clemensbrief das Wort, wie der Zusammenhang zeigt, abermals von der Taufe⁸, und wie bei Hermas im Sinne

¹ Auch vom Martyrium gilt βουθός Vis. 3, 2, 6; 5, 2; mit dem Zusatz ἐλκόμενοι statt ἀναβαίνοντες! bezüglich der Wirkungen des Martyriums vgl. noch Sim. 9, 28, 2; 5, 6; mit der in V. 4 angegebenen Bedingung (προθύμως); über den Vorrang der Märtyrer vgl. Vis. 3, 1 9; 2, 1 und unten II. Abschnitt, 1. Kap., § 8, 2.

² Mit den Märtyrern sind zu vergleichen οἱ θλιβέντες ὑπὲρ τοῦ νόμου (Sim. 8, 3, 7); auch sie „gehen“ darum in den Turm, gleich den Märtyrern und Heiligen (ebd. 8, 3, 6) und den Frommen, die „der Herr geprüft hat“, d. h. gleich allen, welche die Taufreinheit bewahrt haben. Ihre symbolischen Steine „gehen und sind nicht behauen“, obwohl sie der Gruppe nach, der sie zugewiesen werden, φερόμενοι sind (Vis. 3, 5, 3); φερόμενοι sind sie deshalb, weil sie ἀπὸ τῆς ξηρᾶς stammen (V. 3). Daß damit die Taufunschuld symbolisch nicht in Abrede gestellt wird, zeigt die ihr gegenüberstehende folgende Abteilung der ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι, d. h. der νέοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί, womit, wie der Text selber zeigt, eben Getaufte, in denen „keine Sünde, nichts Böses gefunden wurde“, bezeichnet sind und die gleichfalls ἀπὸ τῆς ξηρᾶς entnommene Steine als Symbol haben.

³ Mt 27, 66 = σφραγίσαντες τὸν λίθον ähnlich Offb 5, 1 ff; hierher gehört auch Röm 15, 28. ⁴ 1 Kor 9, 2.

⁵ Jo 6, 27 von Christus, den der Vater „besiegelt“, d. h. beglaubigt, mit seinem Siegel versehen hat.

⁶ Vgl. Jo 3, 33; 2 Tim 2, 19; Offb 7, 2.

⁷ 2 Kor 1, 22 von Taufe und Firmung. Eph 1, 13; 4, 30. Röm 4, 11.

⁸ 7, 6; vgl. 6, 9: „Wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren, welches Vertrauen, in das Reich Gottes einzugehen, dürfen wir dann haben?“ und 7, 6: „Wer das Siegel nicht bewahrt, von dem gilt, daß der

einer unabänderlichen, juristischen Verpflichtung, welche den einmal Getauften bis zum Lebensende in den ausschließlichen Dienst Gottes stellt.¹

Der Begriff *σφραγίς* als Bezeichnung der Taufe verdient in-
dessen noch eine nähere Besprechung; für die frühchristliche
theologische Erkenntnis und ihre Entwicklung ist er gerade von
hoher Wichtigkeit. Um das Problem, um das es sich handelt,
und seine Schwierigkeit ganz zu erfassen, muß man sich in das
Anfangsstadium der Glaubenserkenntnis zurückversetzen. Wo-
her kommt es, daß die Taufe „Siegel“ ist? Woher der definitive
Charakter des „Siegels“, wie er im vorausgehenden besprochen
wurde? Mit der Wahrheit, daß die Taufe entsündige, war die
weitere, daß sie unabänderlich zur Heiligkeit verpflichte und
insofern die Besiegelung des Getauften sei, noch keineswegs
mitgegeben, ebensowenig wie die bei Hermas im 16. Kapitel des
neunten Gleichnisses anklingende Vorstellung, daß die Taufe
nicht wiederholt werden dürfe (vgl. V. 5).

Wenn diese weiteren Anschauungen sich dennoch mit denen
von der Taufe verbanden, so liegt der Grund, soweit Hermas
in Betracht kommt, in der Beziehung der Taufe zum
Leben. Weil die Taufe neuerdings das Leben gibt,
deshalb ist sie das „Siegel“, deshalb verpflichtet sie

Wurm nicht stirbt.“ — Während die Griechen das Wort *σφραγίς* beibehalten
(nach Euseb., Hist. eccl. 3, 23, 8 von der Taufe wahrscheinlicher als von der
Firmung; 6, 5, 6 von der Taufe; 6, 43, 15 von der Firmung), ändern die La-
teiner das Wort (übrigens Tert., De spect. 24: sigillum), und ersetzen es durch
character (vom 5. Jahrh. ab), vgl. Gregor. Naz., Or. 40, 4; Cyrill. Hieros.
Procat. 15; cat. 3, 4: *σφραγίς διὰ ὕδατος*.

¹ Auch die jüngst gefundenen Oden Salomons haben an vier Stellen
das Wort „Siegel“, allein nirgends in sakramentalem Sinne (vgl. J. Labouret
et P. Batiffol, Les odes de Salomon, Paris 1911, 119), am wenigsten in
demjenigen, aus welchem zu ersehen wäre, wie das „Siegel“ das „Wort
sakramental gemacht hat“ (s. A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalm-
buch aus dem 1. Jahrhundert, Leipzig 1910, 28, 8). Nirgends wird eine
Wirkung des Siegels beschrieben, sondern dieses erscheint als Zeichen
der Oberhoheit und Macht Gottes über alle Geschöpfe (Ode 4, 8;
23, 7; 24, 5) und einmal als Zeichen des Besitzes und Eigentums Gottes
(8, 16 vgl. mit V. 15: „Nicht wendete ich mein Antlitz von dem, was mein
ist“). Auch ist die erste Stelle 4, 8 kein Zeichen dafür, daß „das donum
custodiae Dei et perseverantiae, in welchem Sinne ‚Siegel‘ auch hier ge-
braucht sein wird, in ihm eingeschlossen“ ist (Harnack a. a. O.); der
rein bildliche Sinn des Wortes scheint vielmehr auch hier vorzuherrschen,
wie an den andern zitierten Stellen der Oden.

zur Bewahrung der Heiligkeit bis ans Lebensende, deshalb kann sie nur einmal empfangen werden, wie das Leben nur einmal gegeben und einmal verloren wird.

Das eben erwähnte 16. Kapitel der neunten Similitudo gibt hierfür hinreichende Belege. Als vorzüglichste Wirkung des „Wassers“, d. i. der Taufe, wird stets das „Leben“ genannt, und die Ausdrücke, die Hermas dafür wählt, zeigen, daß er das ewige Leben, das Leben im Himmel und bei Gott in erster Linie meint. Εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (V. 2 3 4), ἀναλαμβάνειν τὴν ζωὴν (V. 2 3) 6: ζῶντες ἀνέβησαν; 7: ἐξωπορεύθησαν sind Wendungen, die aus den früheren Darlegungen her wohlbekannt sind. Die Folgerung ergibt sich damit für Hermas von selbst. Weil auserwählt und zum dereinstigen Eintritt in die ewige Seligkeit nicht bloß berufen und bestimmt, sondern bereits berechtigt, unterliegt der Getaufte dem Gesetze der Himmelsstadt, der Pflicht absoluter Heiligkeit und Bewahrung der Taufreinheit.

Aus dem gleichen Grunde ist die Taufe „das Siegel“. Das Wort ist, wie es hier von der Taufe gilt, ein komplexer Begriff, es bezeichnet die subjektive Pflicht zur Heiligkeit, d. h. zum Taufgesetze, wie wir zuvor gesehen haben. Aber es hat diesen Sinn nur, weil es zugleich und in signo priori hierzu etwas anderes, objektives bezeichnet, das ist abermals die Auserwählung zum ewigen Leben. Das 16. Kapitel nennt vier unter sich verbundene Begriffe: „Wasser“, „Siegel“, „Übernahme des Sohnesnamens“, „Eintritt in das Leben“, und ein näheres Zusehen zeigt, daß „Wasser“ = „Siegel“ und „Name“ = „Leben“ sich paarweise scheiden. Schon deshalb ließe sich vermuten, daß wie das „Wasser“ (Taufe) so auch das ihm zugehörige „Siegel“ mit der Auserwählung zum Leben in innerem Zusammenhange steht. Aber Hermas sagt dies auch selbst. „Diesen also“, sagt V. 4, „wurde das Siegel gepredigt und sie machten Gebrauch von ihm, damit sie eingingen in das Reich Gottes“, und V. 7 bemerkt von den nach dem Tode Getauften — den alttestamentlichen Gerechten, die in großer Heiligkeit gestorben waren: „Nur das Siegel fehlte ihnen noch“ — zum Eintritt und zur Einversetzung in den symbolischen Turm der Auserwählten. Somit ist klar, daß das Siegel im Hinblick auf die Auserwählung gegeben wird, das Siegel der Auserwählten und damit zugleich subjektiv die Be-

siegelung eines ausschließlich Gott und der Bewahrung der Heiligkeit geweihten Lebens ist.

Die sakramentale Bedeutung, die wir mit dem zum feststehenden theologischen Begriffe gewordenen Ausdruck „Siegel“ verbinden, ist bei Hermas nicht ausgeschlossen. Das „Wasser ist das Siegel“, ist ausdrücklich gesagt (V. 4), d. h. es ist mit der sakramentalen Handlung der Taufe innerlich verbunden; auch ist das Wort „Siegel“ nicht bloß Bild oder Symbol, wie die Realitäten, die es subjektiv und objektiv bezeichnet, hinreichend anzeigen. Hermas aber betont hauptsächlich den ethischen Wert, die rechtliche Bedeutung des Wortes, die für den Getauften aus dem Siegel sich ergebenden praktischen Folgen, wie es der Zweck des Hirtenbuches nahelegt¹.

§ 6.

Das Taufgesetz.

1. Die Grundlegung des Lebensideales wäre die Taufe nicht, wenn sie nicht zugleich ein Lebensgesetz mit sich führte, welches Tun und Lassen des Christen regeln soll. Wir haben später zu betrachten, worin dasselbe in concreto besteht: hier muß zuerst einer Vorfrage gedacht werden, durch welche überhaupt die Möglichkeit eines Taufgesetzes im Sinne des Hermas bedingt ist.

2. Hilgenfeld und die Tübinger kritische Schule überhaupt sahen im *νόμος* den Beweis der judaistischen Richtung des Hermasbuches; und da erst „auf der paulinischen Seite der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium zum vollen Bewußtsein gekommen war“, schien der Gegensatz gegen Paulus zugleich erwiesen². Andere aus der gleichen Schule fanden

¹ Während der Korrektur erhält Verf. Dr Dölgers neuestes, eben erschienenenes Werk „Sphragis“ zugesendet (Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums von Dr Franz Jos. Dölger, Paderborn 1911); der Raum gestattet es daher nicht, alle Beziehungen, die das neue Buch mit den hier dargelegten Untersuchungen gemeinsam hat, nachzuprüfen. Was die oben gegebenen Ausführungen über Sphragis bei Hermas angeht, so werden sie nicht nur bestätigt, sondern es möchte auch scheinen, als ob sie die treffliche Arbeit Dölgers in dem einen oder andern Punkte zu ergänzen geeignet wären.

² ZwTh 1858, 437 f, früher Schwegler, Nachapost. Zeitalter I 333 438.

im Hirten Züge, die „füglich als Brücke bezeichnet werden dürfen, welche von dem älteren Judenthume zu der späteren katholischen Glaubensregel hinüberleitet“. Hierher gehört die „allgemeine Heilsnotwendigkeit des Bekenntnisses zum Sohne Gottes und der Taufe auf seinen Namen“, d. h. die universale Heilsbedeutung des $\nu\theta\varsigma$ — $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ ¹.

Was zunächst Hilgenfeld angeht, so kann der $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ unmöglich im Sinne altjüdischer Gesetzeswerke verstanden werden, noch auch im Sinne anderer Werke, die nur im Geiste des mosaischen Gesetzes, im Partikularismus, wurzeln²; der $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ der Taufe hat in der Tat universale Bedeutung ausschließlich. Hilgenfeld hat zunächst mit seiner Behauptung nicht beachtet, in welchen Widerspruch Hermas und er selbst dadurch gerät, daß der $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ partikularistisch und universal zugleich, altjüdisch und doch „vom Evangelium nicht wesentlich verschieden“ sein soll. Betrachtet man ferner die Bedeutung des $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ unbeirrt durch Konstruktionen, so ergibt sich unschwer die universale Bedeutung desselben; zuerst aus seinem Ursprung im Sohne Gottes. Der $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ ist neues Gesetz wie das Evangelium oder die Predigt vom Sohne, durch die er „denen, die gehört und geglaubt haben“, ins Herz gelegt wird³, und „Gesetz“ ist das Evangelium, weil die ganze Welt unter Gefahr ihres ewigen Heiles schuldig ist, es zu hören und zu glauben. Einer weiteren Hervorhebung bedurfte es darum überhaupt nicht, um den wesentlichen Unterschied zwischen dem $\nu\theta\varsigma$ — $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ des Hermas und dem mosaischen Gesetzesgeiste deutlich zu machen⁴.

3. Ein weiterer Beweis für die universale Bedeutung des Taufgesetzes liegt darin, daß es an die Taufe und ihren allen notwendigen Empfang geknüpft ist (vgl. Sim. 9, 16, 2).

a) Zwar ist die Taufe da, wo der Hirt den $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ — $\theta\epsilon\omicron\omega$ nennt⁵, nicht zugleich mitgenannt. Allein daß sie hinzuzudenken ist, kann kein Zweifel sein. Wenn es heißt, die unter dem Schatten der Weide Versammelten sind alle, die „die Predigt hörten und glaubten“ — $\tau\omicron\upsilon\ \chi\eta\rho\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ —, so sind nicht die „Gläubigen“

¹ ZwTh 1865, 282.

² Vgl. Lechler, Apost. und nachapost. Zeitalter² 490; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche.

³ Sim. 8, 1, 1 ff; 3, 1 f.

⁴ Geg. Lechler a. a. O.

⁵ Sim. 8, 3, 1 ff.

irgendwie, sondern solche gemeint, die es durch die Predigt geworden sind. Die Erwähnung der Predigt aber an dieser Stelle hat nur Sinn, wenn sie als erste Grundlegung der Zugehörigkeit zur Gemeinde betrachtet wird, schon von da an tritt das Gesetz in Kraft. Damit ist aber die Taufe selbst notwendig mitgegeben, als Akt der auf die Predigt folgenden Aufnahme in die Kirche, als Wiedergeburt, wie sie das neunte Gleichnis schildert¹.

b) Auch begegnen wir in der dritten Vision einer Gruppe², bei deren Schilderung der νόμος als Taufgesetz deutlich bezeichnet ist. Diese, die einzige unter allen, besteht nicht aus Christen, sondern aus solchen, die es werden wollen. Sie hören den λόγος, wie auch hier, übereinstimmend mit unserer zuvor besprochenen Stelle, gesagt ist³, und wollen sich taufen lassen: καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου. „Aber es kommt ihnen die Heiligkeit der Wahrheit in Erinnerung, ihr Entschluß reut sie, und sie laufen ihren alten bösen Begierden wieder nach.“ Der λόγος hier ist das κήρυγμα der vorhin zitierten Stelle des achten Gleichnisses; sie stehen davon ab, sich taufen zu lassen, weil sie Pflichten übernehmen müßten, die sie nicht halten wollen.

c) Als universales, absolut für alle geltendes Taufgesetz, und nur als solches, kann die Taufe, wie zuvor gesagt worden war, das definitiv Gott Weihende „Siegel“ des Christen⁴, und die Verpflichtung zur Heiligkeit und Reinheit und „Bewahrung des Siegels“, sein⁵. Es ist der Zustand der Taufschuld, die, wie sie ihrerseits „das Leben“ schlechthin bedeutet⁶, so anderseits die unaufhörliche Befolgung des νόμος bedingt⁷; der νόμος ist Taufgesetz⁸; seine universale Bedeutung ist damit von selbst gegeben.

¹ Sim. 9, 16.

² Vis. 3, 6, 7.

³ S. 29, A. 5.

⁴ S. oben Kap. 3, § 5, 6.

⁵ Sim. 8, 3, 3 5.

⁶ Ebd. 9, 16, 3 4.

⁷ Ebd. 31, 4.

⁸ Ebd. 32, 2 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die Bedingungen zur Erreichung des christlichen Lebenszieles.

Erstes Kapitel.

Die Gebote des Christen.

Wir haben im vorausgehenden die ideale Lebensaufgabe des Christen kennen gelernt und gesehen, worin dieselbe tatsächlich besteht, in der Bewahrung und Erhaltung der Taufheiligkeit, in der Befolgung des Taufgesetzes bis ans Lebensende.

Die nächste Frage, die sich hier anschließt, ist die, worin das Taufgesetz selbst besteht oder wodurch das Lebens- und Taufideal im praktisch-religiösen Leben verwirklicht wird.

Wir erhalten zur Antwort, daß der νόμος der Taufe die Summe der „Gebote“ ist, d. h. der Mandata, die Hermas den Auftrag hat, der Christengemeinde zu verkündigen. Ihnen ist der zweite und dritte Teil des Hirtenbuches gewidmet, der eigentliche Pastor.

§ 7.

Gebot und Pflicht.

1. Die „Gebote“ zu beobachten, ist zunächst Pflicht des Christen.

Hermaß soll „stark werden in den Geboten“, ermahnt der Hirt¹, und mehrerermaß wird ihm aufgetragen, die „Gebote“ niederzuschreiben als die κεφάλαια, die Hauptstücke, die „euch nützlich sind“². Die 3., 4., 5., 7., 8., 9., 10. Christengruppe der Similitudines hat den Zweck, die Pflicht des Gehorsams gegen die Gebote anschaulich zu machen. „Die ganz grüne Zweige abgegeben haben“, heißt es von der zehnten Gruppe, „so wie sie sie aus der Hand des Engels empfangen hatten“³, sind

¹ Vis. 5, 5.

² Ebd.

³ Sim. 8, 1, 2; 3, 8.

die Gerechten, die ganz in reinem Herzen wandelten und die Gebote des Herrn befolgt haben.“ Sie werden daher sofort in den Turm entlassen, nachdem sie ein „Gewand weiß wie Schnee“ und das Siegel empfangen hatten¹. Da sie niemals ihren Herrn betrübt oder durch Sünden seinen Zorn herausgefordert haben, gehören sie in die Klasse der ὑπάγοντες²; sie haben die Taufheiligkeit bewahrt und der Buße niemals bedurft, sie sind ein vollkommenes Beispiel für die Mahnung des Hermas: τὰ νόμιμα τηρεῖν τοῦ θεοῦ³.

2. Auch die Belohnungen, die Hermas in Aussicht stellt, gelten stets den Geboten und ihrer Befolgung. Ἰνα ζήσῃς ist die am Schlusse jedes Mandates gerade immer wiederkehrende Verheißung, und die Schlußworte des ganzen Buches, wo der Hirt wiederholt auf das Leben als auf den Lohn verweist, wiederholen zugleich die eindringliche Mahnung, die Gebote zu halten⁴. „Tue das Gute“⁵, „befolge das Gesetz“⁶, ist das Alpha und Omega des Hirtenbuches.

3. Die Beobachtung der Gebote ist überhaupt das Eine, was der Christ tun soll, τὸ σὸν ἔργον ἐργάζου⁷, es ist die eine Hauptsache des Christen. Die Tugendwerke, d. h. die Erfüllung der Gebote, sind, wie das schöne Gleichnis ausführt⁸, die Früchte des Lebens, die erst in der Ewigkeit offenbar werden. Hier auf Erden sind Böse und Gute gleich den Bäumen im Winter; ihre Werke, ihr wahrer Charakter, wird nicht offenbar. Im Himmel dagegen wird das Gute offenkundig, dort reift sein Lohn, dort ist für die Guten der Sommer. Eine heilige „Lust“ zum Guten⁹ soll deshalb den Gerechten beseelen, die „Lust, die rettet“, wie Hermas sich einmal ausdrückt, in einer für die persönliche oder psychologische Art seiner Auffassung so bezeichnenden Weise.

§ 8.

Gebot und Rat.

1. Innerhalb des Lebensideales und seiner Verwirklichung unterscheidet Hermas deutlich zwischen Geboten und andern Werken, die über das Gebot hinausgehen, die größer an Verdienst sind, weil sie größere Anforderungen an den Christen stellen.

¹ Sim. 2, 3; 4.

² Ebd. 8, 3, 6.

³ Vis. 1, 3, 4.

⁴ Sim. 10, 4, 4.

⁵ Mand. 2, 4; 7, 4; 8, 2; 7.

⁶ Sim. 1, 5, 6.

⁷ Ebd. 1, 11.

⁸ Ebd. 3.

⁹ Ebd. 6, 5, 7; τρυφαί σωζονται.

Er kennt das, was wir, allerdings in einem von der Auffassung des Hermas völlig verschiedenen Sinne, als „Rat“ dem Gebot gegenüberstellen, insofern uns im Rat das Ideal, im Gebote aber das Hinreichende, die notwendige Bedingung für Erreichung der Seligkeit verwirklicht wird.

Der Sinn dieses Unterschiedes, wie er bei Hermas anzutreffen ist, darf nicht mißverstanden werden. Darüber war sich Hermas nicht klar, was im einzelnen Falle als Gebot und als Rat zu bezeichnen sei; insofern verwechselt er Gebot und Rat, die Bezeichnungen sind schwankend, manches erscheint als Gebot, was tatsächlich nur Rat ist. Allein auf den einzelnen Fall, auf die richtige oder unrichtige Durchführung der Unterscheidung kommt es nicht ausschließlich an. Das Mangelhafte und Unklare dieser Durchführung der Unterscheidung erklärt sich zudem aus andern Gründen. Das Wichtigste ist, daß überhaupt ein gradueller Unterschied unter den verdienstlichen Werken gemacht wird.

2. Ein Anzeichen der Unterscheidung ist bereits in der dritten Vision anzutreffen. Die Märtyrer erhalten zum Lohne einen auszeichnenden Platz, einen Ehrenplatz, welcher andern, die nicht gelitten haben, verweigert wird. Der Grund liegt, wie deutlich gesagt ist, in den Werken, die sie getan haben, bzw. wer getan hat, was jene getan haben, wer die Leiden ertragen hat, die sie ertrugen, alle diese, und nur sie, erlangen die gleiche Ehrung¹. Es sind dieselben, die in den Gleichnissen mit Siegel, Gewand und Kränzen belohnt werden, wie anderseits auch ihre Zweige nicht nur rein und unverletzt sind gleich denen anderer Gruppen, sondern Schößlinge und Früchte getrieben haben. Dabei ist gleichfalls ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen bloßen Gerechten — wenn auch *λίαν πορευθέντες ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ* — und solchen, die für den νόμος „gelitten“, oder zwar nicht gelitten — *μὴ παθόντες* — wohl aber mancherlei Bedrängnisse ausgestanden haben, ohne von der Richtschnur der Gebote sich abbringen zu lassen².

3. Der eigentliche Nachweis indessen für den zweifellosen Unterschied unter den verdienstlichen Werken liegt im fünften Gleichnis. Ausdrücklich heißt es hier vom Hausvater³: „Nimm diesen Weinberg da, den ich gepflegt habe, und pflähe ihn, bis ich komme, καὶ ἕτερον δὲ μὴ ποιήσης τῷ ἀμπελῶνι. Dieses Gebot

¹ Vis. 3, 1, 9 ff.² *ῥαβδόντες* (Sim. 8, 3, 7).³ Sim. 5, 2, 2.

befolge, und du wirst frei sein.“ Die Erzählung fährt fort: „Aber als der Knecht den Auftrag erfüllt hatte, da sprach er bei sich: „Ich will noch außerdem — λοιπόν — den Weinberg umgraben, so daß er schöner und trefflicher wird und mehr Früchte trägt, da er dann keine Dornen mehr hat. Und der Hausvater freute sich, als er sah, was getan war, und was er aufgetragen hatte.“ „Er hat meinen Auftrag erfüllt — ἐφύλαξε δέ μου τὴν ἐντολήν, καὶ προσέθηκε τῷ ἀμπελῶνι ἔργον καλόν. Und zum Lohne gab er den Knecht nicht nur frei, sondern erhob ihn zum Miterben, ebenbürtig mit seinem eigenen Sohne — ἀντὶ τούτου τοῦ ἔργου¹ — in Anbetracht dieses Werkes, das er getan.“

4. Der Hirt, welcher dem Hermas die Parabel ausführlich erklärt, spricht dies auch selbst klar und unzweideutig aus. Es gehört mit zur Deutung des Gleichnisses² — was nicht zu übersehen ist — wenn er sagt: „Die Gebote befolge, τὰς ἐντολάς, und du wirst Gott wohlgefällig sein“ (καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ) und gehörst zu denen, die eingeschrieben sind in die Zahl der Diener Gottes, der Auserwählten. „Wenn du aber etwas Gutes verrichtest noch über das Gebot hinaus, ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς, dann wirst du überschüssige Ehre haben (δόξαν περισστέραν) und wirst bei Gott noch angesehener sein, als du gewesen wärest.“³ Auch das Beispiel, die Anwendung fehlt nicht. Der Hirt benützt das Fasten, das er den Hermas befolgen sieht und das den Ausgangspunkt der ganzen Erzählung gebildet hatte. Er nennt hier ein doppeltes Fasten⁴. Das eine besteht im „Fasten aus reinem Herzen“, d. h. Hermas wird ermahnt, die Gebote zu beobachten⁵, sich z. B. von böser Nachrede, von jeder bösen Begierde und allen Torheiten der Welt zu enthalten. Es ist das Fasten der Gebotserfüllung selbst, die Enthaltung überhaupt, die mit der Befolgung der Gebote verbunden ist⁶. Das andere Fasten, das bessere, vollkommenere, besteht noch außerdem darin, daß das durch das körperliche Fasten Ersparte den Armen gegeben wird⁷.

¹ Sim. 5, 2, 7.² Πάντα ἐπιλύσω 3, 2.³ 3, 2 ff.⁴ 3, 4 bis c. 4.⁵ V. 5: ἡ νηστεία τηρουμένων τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου.⁶ V. 4—6 inkl.⁷ V. 7—9. Beide Arten zu fasten, das der Gebotserfüllung und des Almosengebens, sind von Hermas genannt; daß er auch das körperliche Fasten kennt und fordert, beweist die zweite genannte Art.

5. Damit geht Hermas noch über das hinaus, was er selbst eingangs des Gleichnisses auseinandergesetzt, ja als *νηστεία πλήρης καὶ δεκτὴ* bezeichnet hat¹. Dort unterschied er zwischen der bloßen Übung des Fastens, dieses rein äußerlich oder materiell betrachtet, und dem Fasten der Gebotserfüllung. In diesem Gegensatze war letzteres die *νηστεία πλήρης καὶ δεκτὴ*, das vollkommenere Fasten; später aber, in der Deutung des Gleichnisses, wird eben dieses Fasten, das der Gebotserfüllung, als das geringere bezeichnet, weil es jetzt nur mit dem andern verglichen wird, das mit der Austeilung von Almosen verbunden ist. Der Gegensatz ist somit ein ganz anderer; es handelt sich nicht mehr um die *νηστεία ματαία καὶ δεκτὴ*, sondern um die *νηστεία δεκτὴ καὶ καλὴ καὶ ἰλαρὰ καὶ εὐπρόσδεκτος*. Wollte man also gegen die Unterscheidung zwischen verdienstlichen und mehr verdienstlichen Werken einen Einwand erheben, insofern was einmal zu den mehr verdienstlichen Werken zählt, ein anderes Mal wieder als weniger verdienstlich gilt, so zeigt der Zusammenhang gerade, wie der Gedanke eines Unterschiedes selbst deutlich und bestimmt festgehalten ist, während im einzelnen Falle freilich die Bezeichnungen schwanken.

Zweites Kapitel.

Die Gebote im einzelnen.

§ 9.

Der Glaube und die übrigen Gebote.

1. In der Einzelbetrachtung der Gebote folgen wir der Reihenfolge, in welcher sie von Hermas selbst aufgezählt werden.

a) Das Gebot des Glaubens.

Die Mandata oder Gebote beginnen mit dem Mandat des Glaubens. Der Glaube ist die erste Tugend, die zum Leben erfordert wird; *πρῶτον πάντων πίστευε*² ist mit ausdrücklichen Worten von Hermas selber gesagt und im Symbole durch die Rangstufe und Gestalt der ersten der Jungfrauen, die den Turm umstehen, ausgedrückt³. „Diese ist die *πίστις*“, heißt es von ihr⁴; „sie ist stark an Armen, denn die Auserwählten werden durch sie gerettet.“ Und das neunte Gleichnis bemerkt, daß jede der

¹ C. 1. ² Mand. 1, 1.

³ Vis. 3, 8, 3; Sim. 9, 5, 1; 15, 2.

⁴ Vis. 3, 8, 3.

Jungfrauen an den Steinen, die zum Turmbau tauglich sind, zu tragen habe, und daß jeder Stein entfernt wird, den nicht jede einzelne mitgetragen habe. Der Glaube somit ist notwendig $\epsilon\upsilon\alpha\ \zeta\acute{\iota}\sigma\eta\iota$ ¹; keiner kann im Turme Aufnahme finden, der nicht glaubt; der Glaube ist die *conditio sine qua non* der Seligkeit.

2. Der Glaube aber muß auch äußerlich hervortreten, er muß gesehen und bekannt werden. Die Märtyrer², für welche Hermas so hohe Worte der Anerkennung hat, beweisen, daß unter Umständen selbst der Tod und Leiden und Qualen dem Abfall vom Glauben vorzuziehen sind³. Ja selbst die Gefahr zum Abfall, Reichtum und üppiges Leben, die Hermas konstant als nächste Gefahr dazu betrachtet, dürfen vom Christen nicht erstrebt und nicht beibehalten werden. Denn niemand kann anders in den Turm eintreten, als durch das eine Tor desselben, d. h. durch Glauben und Taufe im Namen des Sohnes⁴.

3. Darum ist Hermas bzw. der Hirt bemüht, diejenigen, die gegen den Glauben gestündigt haben, vom Turme auszuschließen und von der Gemeinde fernzuhalten. Durch den Ausschluß vom Turme, der als Strafe ihrer Sünde folgt, beweisen auch sie von ihrer Seite die Notwendigkeit des Glaubens und seines Bekenntnisses. So ist das Mandat des Glaubens in anderer, negativer Form das Gebot, die $\delta\psi\upsilon\chi\acute{\iota}\varsigma$ zu bekämpfen⁵. Denn Sünde am Glauben ist jeder Zweifel, ist das Schwanken und die Unentschiedenheit, die immer überlegt „ob dem so ist oder nicht“. Sünde ist ferner die Apostasie, der Verrat am Glauben und den Glaubensbrüdern, die Lästerung gegen den Glauben, das Heucheln des Glaubens⁶. Die Sorgfalt, mit welcher die verschiedenen Möglichkeiten, gegen den Glauben zu sündigen, von Hermas ausgedacht und im einzelnen beschrieben sind, beweist, welche Bedeutung er dem Glauben beilegt.

b) Die übrigen Gebote.

1. Der Glaube ist die erste Tugend, die vom Christen, der in den Turm gelangen will, gefordert wird, aber er ist nicht

¹ Mand. 1, 2. ² Vis. 3, 3, 6; 7 f; 1, 9; 2, 1.

³ Vis. 3, 5, 2; vgl. Sim. 9, 28, 2; 3; 4.

⁴ Sim. 8, 3, 3: $\tau\omicron\upsilon\upsilon\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\gamma\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$.

⁵ Sim. 8, 8; Mand. 9; Vis. 4, 1, 7 ff; 2, 4 ff.

⁶ Sim. 8, 9, 1; vgl. Vis. 3, 6, 2 und Vis. 3, 7, 1; Sim. 9, 22; Mand. 8, 3 und 9; ferner Sim. 8, 6, 4; Vis. 3, 6, 1; 3, 2; Sim. 9, 19, 1; vgl. Sim. 6, 2, 3 und Vis. 1, 4, 2; 2, 2, 2.

die einzige; mit und neben ihm sind noch andere Tugenden nötig, die Hermas der Hauptsache nach in den auf den Glauben folgenden, übrigen Mandata nennt¹ und deren Notwendigkeit negativ ebenfalls in den Gleichnissen veranschaulicht wird. In übrigen wird auf die vorausgehende Bemerkung verwiesen: die Gebote werden in der Reihenfolge betrachtet, wie Hermas sie nennt, ohne daß damit ein Präjudiz gegen oder für die prinzipielle Unterscheidung zwischen Glauben und den andern begründet sein soll.

2. Notwendig ebenso wie der Glaube, ist die Nächstenliebe, die sich der übeln Nachrede enthält², die Wahrhaftigkeit, die nicht lügt³, die Herzensreinheit und eheliche Treue⁴, die Großmut, die weibische Empfindsamkeit nicht aufkommen läßt und der Gereiztheit zu gebieten vermag⁵.

3. Verschiedentlich stellt Hermas Tugendkataloge auf. Alle haben den gleichen Charakter von Gebotsregistern, die Schwerwiegendes mit Leichterem und Indifferentem wahllos verbinden. Aufgezählt sind die: ἀγνεία, σεμνότης, αὐτάρχεια, die Unschuld, Ehrbarkeit, Genügsamkeit⁶; der Glaube, die Gottesfurcht, Liebe und Eintracht (ἐμόνοια), Worte guter, gerechter Gesinnung (ῥήματα δικαιοσύνης), die Wahrheitsliebe, die Geduld⁷. Gebot ist es ferner, die Witwen zu besorgen, Waisen und Arme zu pflegen, die Diener Gottes aus ihren übeln Verhältnissen so weit als möglich zu befreien (ἐξ ἀνάγκων λυτροῦσθαι), gastfreundlich zu sein, niemand sich zu widersetzen, ruhig und friedfertig, demütig, den Priestern gegenüber ehrerbietig zu sein, die Gerechtigkeit, die Brüderschaft im Glauben zu pflegen, den Übermut zu ertragen, großmütig und nicht des Bösen eingedenk zu sein, die schwach in der Tugend sind zu ermahnen, die Ärgernis gegeben haben, „vom Glauben nicht ganz zu verwerfen“, sondern zu bekehren und wieder guten Mutes zu machen suchen, die Sünder zurechtzuweisen, dürftige Schuldner nicht zu bedrängen usw.⁸. Ähnlich sind die Aufzählungen im zwölften Mandat⁹, worin nur die πρώτης, die Sanftmut, besonders noch genannt ist, sowie die symbolische Tugendreihe der dritten Vision¹⁰ und des neunten Gleichnisses¹¹, auf die wir später zurückzukommen haben.

¹ Mand. 2—9. ² Mand. 2. ³ Mand. 3. ⁴ Mand. 4. ⁵ Mand. 5.

⁶ Mand. 6, 2, 2. ⁷ Mand. 8, 9. ⁸ Ebd. V. 10; vgl. Sim. 9, 26, 2.

⁹ Mand. 12, 3, 1.

¹⁰ Vis. 3, 8, 5.

¹¹ Sim. 9, 15, 2.

4. So sind es zwar alle Stände, Berufe und Lebensverhältnisse, die wenigstens im allgemeinen in den Geboten berücksichtigt sind, aber einige kehren doch in den Ermahnungen häufiger wieder. Dies sind nicht nur die Reichen, die gehalten werden, die Almosen reichlich und ohne Rücksicht der Person zu geben¹, sondern insbesondere die Priester, als Vorsteher sowohl² wie als ganzes Kollegium. Was diesen immer wieder vorgehalten wird, ist die Sucht zu nörgeln und zu verkleinern, die Eifersucht, der Neid, der sie zu Gefäßen voll Gift und Galle macht³. Auch die Ehe und die dem Christen gebührende Auffassung von ihr wird nicht vergessen⁴, und es wird der Schwierigkeiten gedacht, welche dem reinen Herzen des Dieners Gottes im Verkehr mit heidnischer Unzucht und Lasterhaftigkeit begegnen. Selbst die Begierde, die böse und schlecht ist, muß bekämpft werden⁵.

5. Das ganze Tun und Lassen des Christen soll geheiligt und nach dem Gesetze der himmlischen Stadt Gottes geregelt werden. Darum sind Haupttugenden aufgezählt⁶, die, ob als Tugend ob als Tugendgesinnung, oder besser vielleicht als Tugendstimmung gedacht, auch auf das innerste Wünschen, Denken und Wollen des Menschen ihren Einfluß ausüben und Tugenden verschiedener Art aus sich hervorgehen lassen.

Zu diesen zählt vor allem die πίστις, und es ist für die Anschauung des Hermas vom Glauben, wie später gezeigt werden muß, von Bedeutung, gerade dieser Eigenschaft des Glaubens und der Art, wie Hermas sie sich erklärt, zu begegnen. Neben der πίστις nehmen φόβος, ἐγκράτεια und auch die ἰλαρότης als Feindin der für das Tugendleben des Christen so gefährlichen λύπη⁷ die Stelle von Haupttugenden ein. Von hier aus fällt auch, und das deckt sich mit der Auffassung der πίστις als einer Haupttugend, ein besonderes Licht auf die διψυχία. An sich und dem Namen nach der πίστις entgegengesetzt, erscheint sie

¹ Vis. 2, 3, 1; Sim. 9, 31, 4; Sim. 1, 8; 2, 5 ff 7 9; 9, 26 27.

² Vis. 3, 2, 7; Sim. 8, 7; Vis. 2, 2, 6; vgl. ebd. 3, 6, 3; Mand. 2, 3; Sim. 9, 23. ³ Mand. 2, 1—3; Sim. 9, 23; Vis. 3, 6, 3; Sim. 8, 7; 9, 23.

⁴ Vis. 2, 2, 3; Vis. 1, 3, 1; 2; Mand. 3; 4; 5.

⁵ Sim. 6, 2; 8, 9, 2; Mand. 3; über die Vermeidung der Begierden noch besonders: Mand. 3, 1, 3; 8, 4, 6; 12, 1, 1; Sim. 1, 11; 8, 10; 9, 14; 12, 1, 2; 2, 4; 5; Vis. 1, 2, 4 ist πρᾶγμα für „Begierde“ zu beachten.

⁶ Mand. 1; 6; 7; 8.

⁷ Mand. 10.

hier zur Seite der λύπη¹ und wird dadurch zwar selbst Untugend und Sünde, aber bezeichnet doch auch eine bestimmte Seelenverfassung, eine Indisposition zur Tugend, die andere, ihr ähnliche Handlungen zur Folge hat.

§ 10.

Das Armutsideal.

1. Lebensgesetz und Lebensideal ist die Heiligkeit, die absolute Sündenlosigkeit oder, ihrer subjektiven, psychologischen Voraussetzung nach, die Aszese. Dingen, die auf dem Wege zum Himmel ein Hindernis sind, muß der Christ daher entsagen, auch wenn sie erlaubt oder an sich keine Sünde sind. Das gilt von nichts mehr als vom Reichtum, vom Überfluß an Besitz. Hermas stellt das Armutsideal auf. Der Reichtum an sich ist zwar nichts Böses, aber da es nur eine Verwendung desselben gibt, die für den Besitzer segensreich ist, folgt, daß es geboten ist, nicht mehr als das Notwendige, als das Genügende zu haben.

2. Zunächst, der Reichtum an sich betrachtet, ist nicht böse oder sündhaft. So weit ist Hermas, bei aller offenkundigen Übertreibung seiner ethischen Anforderungen, in die er auch hier verfällt, nicht gegangen, daß er den Reichtum an sich betrachtet für verwerflich hielte. Im Gegenteil. Der Reichtum ist ein „Geschenk Gottes“², ist eines der „Geschöpfe“ Gottes wie alles, was ist³, und niemals, auch bei Hermas nicht, kann dieses etwas Böses oder Sündhaftes, etwas Verderbliches sein.

3. Der Reichtum soll vielmehr Segen stiften. Er ist ein Geschenk, aber mehr ein Geschenk für andere, als für den Besitzer und Empfänger selbst. Hermas gibt hier unstreitig manchem schönen Gedanken Ausdruck und findet treffliche Vergleiche, in die er seine Anschauungen kleidet.

Der Reiche gleicht der Ulme⁴. Wie diese an sich ein unnützer Baum ist, so wird sie nützlich und wird ein Segen, wenn sie die Rebe trägt. So wird der Reichtum nützlich, wenn der Reiche dem Armen damit hilft. Der wahre Empfänger des Reichtums ist der Arme, der Notleidende. Für ihn hat Gott durch den Reichen gesorgt. „Dazu hat euch Gott bereichert, daß ihr ihm Dienste leistet“ — „ihm“, Gott selbst, in

¹ Mand. 10, 1, 1; 9.

² Mand. 2, 4; s. auch Gaâb, Hirt 43.

³ Vis. 3, 9, 2.

⁴ Sim. 4, 1, 2 ff.

dessen Hand die Reichen das Werkzeug sind, um dem Armen, Notleidenden zu helfen. Der Arme empfängt vom Gute des Reichen, und was dieser zurückgibt, ist die Kraft, die Weihe seines Gebetes für den Reichen. Zwischen reich und arm besteht so ein beständiges gegenseitiges Geben und Empfangen, ein Gütertausch edelster Art, welchen Hermas, hier ganz im Geiste der echten altchristlichen Caritas, in das schöne Wort kleidet: ἀντιλαμβάνεσθε ἀλλήλων¹.

4. Verwendung zum Almosen aber ist auch der einzige, dem Christen mögliche Gebrauch des Reichtums. Wehe den Reichen, die ihren Reichtum für sich gebrauchen. Μὴ μόνοι ruft ihnen der Prediger der Buße zu². Geschieht es dennoch, dann wird der Reichtum im gleichen Augenblick ein Verderben, und der Ausgang des Reichen, wie Hermas ihn nach und nach sich vorbereiten läßt, ist ein schrecklicher. Ob es ein erlaubtes Genießen des Überflusses gibt, danach hat sich Hermas nie gefragt, und hierin liegt die Übertreibung, die Überspannung der Forderung. Nach Hermas ist jeder Genuß des Reichtums verderblich. Entweder er führt dazu, mit Heiden zu verkehren, im Glauben gleichgültig, lau und schließlich Gegner und Verräter des Glaubens zu werden, oder er drängt zu lasterhaftem, heidnischem Lebensgenusse.

5. Diejenigen, die ihren Reichtum selbst genießen, sind die γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ, gegen die Hermas so harte, schwere Worte hat³. Der Reichtum ist es, διὰ τὸν πλοῦτον, der sie zur Leugnung des Glaubens führt⁴, der sie mit Weltgeschäften einnimmt, ihr Herz von den himmlischen Gütern abzieht, und sie in Tod und Gefangenschaft verstrickt⁵. Der Reiche, sagt Hermas, ist darum nicht bereit, die Stadt hier auf Erden zu verlassen und in die andere, nach deren Gesetz er hätte leben sollen, einzugehen. Er wird deshalb ausgeschlossen; als einem Fremden⁶ wird ihm der Eintritt versagt. Seine Äcker, Häuser und aller sonstiger Besitz haben ihm nicht geholfen, sie waren schädlich⁷.

6. Schon auf der ersten Seite des Hermasbuches erscheint der Reichtum in dieser Auffassung; sie trägt bis zum Ende des Buches, wo abermals sein verderblicher Einfluß beschrieben⁸

¹ Vis. 3, 9, 2.² Sim. 2; vgl. Vis. 3, 9, 2; Sim. 5, 1, 1 ff.³ Vis. 3, 9, 2.⁴ Vis. 3, 6, 5.⁵ Vis. 1, 1, 8.⁶ Sim. 1, 4; vgl. Vis. 3, 6, 5; Mand. 2, 4; Sim. 1, 8; 2.⁷ Ebd.⁸ Sim. 9, 30, 4.

ist, das Siegel der weltfliehenden, weltverneinenden Ascese des Hirten. Als πλοῦτος τοῦ αἰῶνος τούτου, als welchen Hermas den Reichtum gern bezeichnet, tritt er von vornherein dem Christen und seinem Streben, nach Gottes Stadt zu kommen, feindlich und als ein Hindernis entgegen, gegen welches nur ein Verhalten retten kann, die Absage, der Verzicht.

7. „Von dir selbst lerne“, wird zu Hermas gesagt¹; „als du reich warst, da warst du unnütz für Gott.“ Deshalb mußte sein Reichtum, den runden, in den Bau der idealen Kirche nicht passenden Steinen gleich, „behauen“², d. h. es mußte auf Überfluß und Wohlleben verzichtet, durch Almosen an Arme der Reichtum vermindert werden. Die praktische Regel, die Hermas einschärft, lautet darum, μηδὲν πλεόν . . . εἰ μὴ τὴν ἀντάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι³, nicht mehr besitzen als notwendig ist, das ist der ideale Grundsatz, das Armutsideal der hermasianischen Lebensanschauung. Es ist das sicherste Mittel, um in die himmlische Stadt, in der wir Bürger sind, Aufnahme zu erhalten.

Drittes Kapitel.

Die Sünde.

§ 11.

Wesen der Sünde.

1. Den Geboten entgegengesetzt ist die Sünde. Sie ist die wahre Feindin des Christen, die er sein Leben lang zu bekämpfen hat, das Einzige, was er fürchten muß. Wie darum die Einschärfung der Gebote, so kehrt die Warnung vor der Sünde bei Hermas immer wieder. Als die eine Feindin des Lebens des Christen, ist sie das Eine, auf dessen Bekämpfung, Ausrottung und Verhütung alle Warnungen des Hirtenbuches zurückgehen.

2. Die Namen, die Hermas für Sünde gebraucht, sind mannigfaltig. Der gewöhnliche Ausdruck ist ἁμαρτία⁴, auch ἀμαρτημα⁵

¹ Vis. 3, 6, 5. ² Ebd.

³ Sim. 1, 6; vgl. Vis. 1, 1, 8; 3, 6, 5; 6; Sim. 8, 8, 1—3; 9, 20; 30, 4; Mand. 10, 1, 4; 3, 4.

⁴ ἁμαρτία: Vis. 1, 1, 3; 5; 8; 2, 1⁽²⁾ 4; 3, 1; 2, 1, 2; 2, 4; 3, 1; 3, 1, 5 6⁽²⁾; 5, 5; 7, 6; Mand. 2, 2⁽²⁾ 4, 1, 1⁽²⁾ 2⁽²⁾ 5⁽²⁾ 8 9 11; 2, 3; 3, 1 2 3⁽²⁾ 7; 5, 2, 4; 8, 2; 11, 4; 12, 6, 2⁽²⁾; Sim. 5, 6, 2 3; 6, 1, 4⁽²⁾; 2, 3; 7, 2 4; 8, 6, 4 6; 11, 3⁽³⁾; 9, 2¹, 4⁽²⁾; 28, 3 5 6⁽²⁾.

⁵ ἀμαρτημα (Vis. 2, 2, 5); ebd. 1, 1, 9; 3, 2, 2; Sim. 9, 23, 5.

neben *πονηρία* oder *πονηρίαί*¹, der zur Bezeichnung der Sündentat, der Fehler und Verfehlungen, d. h. der einzelnen Sünde, dient. Über das Wesen der Sünde gibt das Wort und seine Verwendung indessen keinen Aufschluß. *Ἀνομία*, zunächst in der Pluralform *αἱ ἀνομίαι*, und in dieser von den Kindern des Hermas und ihren Sünden gebraucht, deutet bereits auf eine höhere Stufe des Begriffes. Es bezeichnet den Zustand der Sünde, das mit Sünden bedeckte Leben, den Menschen unter der Sünde. Im Singular *ἡ ἀνομία* ist es darum „die Sünde“ schlechthin, d. h. die Bosheit der Sünde, und *οἱ τῆς ἀνομίας* sind die hoffnungslos in Sünde und Laster Versunkenen².

Auch andere Namen wollen die Sünde mehr beschreiben als ihr Wesen erklären, indem sie die Wirkungen der Sünde zum Ausdruck bringen. So ist *ὕστέρημα*³ der „Mangel“, der „Fehler“; *σκολιάτης*⁴ die „Unbill der Sünde“, und *μαλακία* die „Befleckung“ durch die Sünde.

3. Am ehesten bringt das Wort *παράβασις*⁵, zwar bei Hermas selten, seine Vorstellung vom Wesen der Sünde zum Ausdruck: Die Sünde ist Übertretung der Gebote: Darum wird Hermas „in den Geboten gestärkt“⁶, um die Sünde meiden zu können⁷.

4. Ein weiteres Moment ist damit gegeben, die Sünde ist Beleidigung Gottes. Denn von Gott sind die Gebote, sie sind die *νόμιμα τοῦ θεοῦ*⁸. Die häufige Erinnerung an den „Zorn Gottes“⁹, den der Mensch zu „versöhnen“ trachten muß¹⁰, anderseits die übergroße Erbarmung des Herrn, deren der Gefallene wieder bedarf, um sich zu erheben und in das Leben aufgenommen zu werden, sind ebensoviele Beweise dafür.

Die Sünde ist darum auch „gegen Gott“ gerichtet: *ἀνομία εἰς θεόν* (Vis. 1, 3, 1), ein eigentümlicher Ausdruck, der bei Hermas freilich je nach der Person, von der es gilt, auch andern Sinn hat¹¹.

¹ *πονηρία*: Vis. 1, 1, 8; 3, 2; 2, 2, 2; 3, 2; 3, 6, 1 3; 7, 2; 8, 11; 9, 1(2); Mand. 1, 2; 2, 1; 6, 1, 4; 2, 1 4 5 7 9 10; 8, 3; 11, 2, 8; Sim. 8, 6, 2; 8, 2; 11, 3; 9, 15, 3; 18, 1; 2; 3; 19, 2; 29, 3.

² Vis. 2, 2, 2; 3, 6, 1 4; Mand. 4, 1, 3; 8, 3; 10, 3, 2; Sim. 5, 5, 3; 7, 2; 8, 10, 3. ³ Vis. 3, 2, 2(2).

⁴ Ebd. 3, 9, 1; *μαλακία*: Ebd. 3, 11, 2 3; 12, 3. ⁵ Ebd. 2, 3, 1.

⁶ Sim. 6, 1, 2. ⁷ Sim. 5, 3, 6. ⁸ Vis. 1, 3, 4.

⁹ Ebd. 3, 6, 1; 4, 2, 6; 1, 3, 1. ¹⁰ Ebd. 1, 2, 1; 3, 1.

¹¹ Der Ausdruck wird bei Hermas auch von Personen gebraucht, „gegen welche“ die Sünde sich richtet. Die Begierde des Hermas nach Rhode war Sünde „gegen“ sie (Vis. 1, 1, 6 7; 2, 3; 1, 3, 1), d. h. ein „Unrecht

5. Jede Übertretung der Gebote ist ferner Sünde. Es gibt Sünden des Wortes¹, Sünden der Begierde, wie das Beispiel des Hermas selbst zeigt², und endlich Sünden der Tat, die Hermas ἁμαρτία τέλειαι, vollendete Sünden, nennt³. Aber die Sünden sind an sich alle wieder gut zu machen; die Erbarmung Gottes hat darin von sich aus keine Grenze. Wenn trotzdem von ἁμαρτία ἀνίατος⁴ die Rede ist, und auch sonst „nicht alle Sünder gerettet werden können“, so ist, wie sich später zeigen wird, das Verhalten des Menschen rein selbst daran schuld.

6. Bei aller Strenge der christlichen Lebensauffassung des Hermas sind doch nicht alle Sünden „große“ oder „schwere“ Beleidigungen Gottes; er spricht mehreremal von kleineren Vergehungen oder von solchen, deren Gewicht und Bewertung geringer ist⁵. Zum „großen Teil gerecht und nur zu geringem Sünder“⁶ sind die Christen, die nur kleinerer, geringerer Verfehlungen schuldig sind, wie auch das Beispiel der Schlußgruppe des Buches zeigt, die, obwohl im übrigen ganz rein und eine Lieblingsgruppe des Hermas, doch „ein wenig“, pusillum, auf Abwege gebracht worden ist⁷.

7. Wie für Tugend und Gebote, so stellt Hermas Kataloge und Verzeichnisse von Sünden auf. Er nennt „die Gereiztheit⁸, Vielgeschäftigkeit, den Aufwand an Speisen, starken Getränken und allerhand Luxusdingen, die nicht nötig sind (καὶ οὐ δεόντων)⁹, die Begierde nach Weibern, die Prahlerei, und was sonst noch dem ähnlich sein mag“. Was Hermas hier als „Sünde“, als Werk des bösen Engels ausgibt, dem man nicht nachgeben soll, trägt denselben Charakter wie die „Gebote“, die unerläßlich vorgeschrieben sind. Einiges, wie die „Vielgeschäftigkeit“ gegen¹⁰ sie, weshalb sie als „Klägerin“ oder „Zeugin“ wider Hermas vor Gott erscheint (Vis. 1, 1, 5 f).

¹ Ebd. 1, 1, 7; ῥῆμα αἰσχρόν; Sim. 5, 3, 6.

² Vis. 1, 1, 7 f; 1, 2; 2, 4; 3, 8, 4 8; (2).

³ Ebd. 1, 2, 1; der Zusammenhang, d. h. der Gegensatz zur βουλῇ beweist, daß die τελείτης in der Tat besteht, welche die bloß innerliche Begierde zum Abschluß bringt.

⁴ Mand. 5, 2, 4. ⁵ Siehe die hier folgenden Stellen.

⁶ Vis. 3, 6, 4. ⁷ Sim. 9, 30, 4. ⁸ Mand. 6, 2, 5.

⁹ Die Weglassung des Artikels beweist noch mehr die Zugehörigkeit zum vorhergehenden ποικίλων τρυφῶν als etwa die Weglassung des καὶ (so im Apogr. Sim.); es beginnt somit nicht eine neue Art von Sünden, sondern die zuvor genannte wird näher charakterisiert. Die Wahl des οὐ statt μὴ ist hier belanglos (vgl. Blaß § 75, 1 u. 5).

(ἐπιθυμίαι πράξεων πολλῶν), das „Trachten nach eitlen Dingen“ (ποικίλων τρυφῶν), ist überhaupt nicht Sünde, anderes, wie „Geiztheit“, „Prahlerci“, eher Schwäche als Sünde. Aber alles, zu welchem ein auf das Irdische gerichtetes Herz hinneigt, und in dem es sich gefällt, ist in Hermas' Auge Verirrung, Übertretung des vorgeschriebenen Weges und darum Sünde. Die Übertreibung des Begriffes „Gebot“ hat in dem des Begriffes „Sünde“ ihr Korrelat.

Auch das achte Mandat¹ nennt Sünden; es wiederholt einige der im sechsten genannten und fügt andere dazu. Der Christ, heißt es hier, muß sich unkeuscher Werke und des Ehebruches enthalten², der Neigung zu Trank und schlechten Dingen, des Aufwandes an Speisen und des Wesens, wie es der Reiche zur Schau trägt, der Prahlerci, des Hochmutes, der Einbildung, der Lüge, Schwätzerci, Heuchelei, der Rachsucht und der Schmähungen. Ähnlich im letzten Mandat³, wo die Begierde nach dem Weibe eines andern, der Aufwand der Reichen, die Lust an Gastmählern und Schwelgerei, nochmals besonders genannt sind.

8. Entsprechend den Hauptgeboten kennt Hermas auch einige Hauptsünden, d. h. Stimmungen, eine gewisse Seelenverfassung, die entweder selbst Sünde sind, wie die *δυσχία*, der Zweifel, oder die zu Sünden leicht führen, wie die *λύπη* und die Unenthalttsamkeit⁴, welcher die *ἔξυχολία*, die Gereiztheit, zur Seite zu stellen ist. Wie wenig die Ethik des Hermas auf rein äußerliche Werke sich beschränkt, vielmehr überall die Umänderung des inneren Menschen anstrebt, zeigt gerade auch das Bemühen, die Sünden aus ihren Quellen zu erklären; das sechste Mandat, die Art, wie hier das allmähliche Werden und Wachsen des Guten wie des Bösen erklärt wird, ist ein deutliches Zeichen hiefür⁵.

Die Aufzählung der Sünden mag genügen; in Vision und Gleichnissen werden neue nicht genannt; es kehren die hauptsächlicheren wieder, wie auch in den übrigen Mandaten nur einige noch besonders herausgehoben sind⁶.

¹ V. 3.

² Die Art, wie die Sünden hier mit der *Ἐγκράτεια* verbunden sind (V. 1: *διπλῇ ἐγκράτεια*), beweist, wie sehr dem Verfasser daran lag, auf alle mögliche Weise immer wieder vor der Sünde zu warnen.

³ Mand. 12, 2, 1.

⁴ Vgl. Mand. 9 10 8 5.

⁵ Mand. 6, 2, 4.

⁶ *Καταλαλία* ebd. 2; Unkeuschheit ebd. 4; Lüge ebd. 3.

§ 12.

Folgen der Sünde.

1. Als Beleidigung Gottes zieht die Sünde Gottes Strafe nach sich, welcher der Sünder in Furcht und Schrecken entgegensieht. Er weiß, daß die Sünde „aufgeschrieben“ wird und daß er der Vergeltung gewärtig sein muß¹. Wenn Hermas selbst, in Erinnerung an seine sündhafte Vergangenheit, an die Größe seiner Sünden, die er nunmehr, durch die Belehrung der Rhode, erst wahrhaft kennen gelernt hatte, fragt: ἡ ποίοις ῥήμασιν ἐρωτήσω τὸν κύριον, ἵνα διατεύσῃται μοι, so klingt hier die Erkenntnis an, daß durch einfache, bloße Gebete die Strafe und Vergeltung nicht abgewendet werden kann. Die Strafe bleibt, solange die Sünde bleibt, d. h. solange nicht die Gesinnung der Buße im Herzen des Sünders Einkehr gehalten hat.

2. Zunächst sind es zeitliche Strafen, welche die Sünde nach sich zieht. Hermas selber hatte „große Bedrängnisse zu ertragen wegen der Übertretungen seines Hauses, weil er sich nichts um dasselbe gekümmert hatte“. Wenn es dabei ausdrücklich heißt θλίψεις ἰδιωτικάς², „eigene Bedrängnisse“, so soll damit das Verhältnis zwischen Schuld und Strafe noch näher bezeichnet werden. „Ihm eigen“ sind Hermas, d. h. dem Sünder, die Strafen nicht nur der Person, sondern der Qualität seiner Sünden nach. Denn genau wird das ganze übrige Verhalten³ gegen die Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit in der Erziehung seiner Kinder abgewogen und besonders bemerkt, daß ihn vor der äußersten Strafe oder der endgültigen Verstoßung von Gott nur noch die Bewahrung und Erhaltung seines Glaubens errettet habe.

Die „Tage der Sünde“ müssen „ausgefüllt“ sein, d. h. die Sünde ist dann erst endgültig getilgt, wenn ihre Folgen, die Strafen, ihr Ende erreicht haben⁴. Mit der wiedergekehrten Reue sind sie hinfällig geworden, ihren Zweck haben sie erreicht⁵. Den Schafen des sechsten Gleichnisses ähnlich, die auf dornigen Wegen ruhelos hin und her getrieben werden⁶, sind die Sünder dem Engel der Buße zur Pein und Qual übergeben worden, bis sie in Reue über ihre Sünden umkehren und ein anderes Leben beginnen. Sie werden „verworfen aus Gottes

¹ Vis. 1, 2, 1.² Ebd. 2, 3, 1.³ S. Vers 2.⁴ Vis. 3, 7, 6.⁵ Ebd.; 4, 2, 6.⁶ Sim. 6, 2, 6; 4, 4; c. 5.

Stadt“¹, sie passen nicht in den Bau der Kirche, der sich vor des Hermas Augen erhebt², und ein Feuer erwartet sie in der andern Welt, falls sie nicht ihre Sünden bereuen und Buße tun. „Die Sünder werden brennen, weil sie sündigten und keine Buße taten, und die Heiden werden brennen, weil sie ihren Schöpfer nicht erkannt haben.“³ Insofern sind auch die der Buße unterworfenen, mit Strafen heimgesuchten Sünder an einem „viel geringeren Ort, als dieser hier ist“, wie dem Hermas erklärt wird⁴; d. h. der reine, weiße Turm sinnbildet die Kirche der Vollendeten, das vollkommeneren Abbild der himmlischen Stadt Gottes, die Kirche der ganz Reinen, derer, die nie zu büßen hatten, oder deren Buße schon vollendet ist. Der Strafort dagegen ist „geringer als dieser“, denn solange die Strafe noch nicht abgebußt und das Herz noch nicht rein ist, so lange haftet die Sünde noch an der Seele.

3. Aus den äußeren Folgen oder Strafen der Sünde ergeben und erklären sich die inneren, die Hermas nennt. Die Sünde zieht „Tod und Gefangenschaft“ nach sich⁵, womit die Wirkungen der Sünde selbst, d. h. ihre unselige Herrschaft über das Herz und den Willen gemeint ist, welche der Sünder erfährt⁶. Er verliert den Mut zum Guten, da er gleich dem alt und welk gewordenen Manne der dritten Vision „keine Hoffnung mehr hat“. Er ist des Lebens durch die Sünde beraubt und der sichern Strafe, dem ewigen Tode, verfallen⁷. Das ist die einzige Gewißheit, die er hat, der notwendige Ausgang seiner Sünden; denn wie Tugend und Gerechtigkeit das Leben „im Gerechten“⁸ sind durch die sichere Aussicht auf den Lohn, auf das Leben bei Gott, so ist die Sünde der „Tod im Sünder“⁹. Was allein helfen und retten kann, ist die Buße, die Annahme des erbarmungsvollen Anerbietens Gottes, der alles, auch das πνεῦμα, d. h. das Herz des Sünders selbst¹⁰, wieder rein machen will.

¹ Sim. 1, 4.² Vis. 3, 7, 5; vgl. 5, 5, c. 6 7.³ Sim. 4, 4.⁴ Vis. 3, 7, 5 f. Harnack, nach ihm Funk, anders (vgl. Harnack zu dieser Stelle).⁵ Vis. 1, 1, 8.⁶ Vgl. Jo 8, 34 (vgl. Harnack in Vis. 1, 1, 8); Röm 6, 15 16; 2 Petr 2, 19; Hebr 2, 15.⁷ Vgl. Vis. 3, 9, 9.⁸ Sim. 8, 7, 6; ἐν τοιούτοις wie das Folgende auf δίκαιοι zu beziehen, nicht auf ἐντολαί κτλ.⁹ Ebd.¹⁰ Vgl. Vis. 3, 11 ff.

Viertes Kapitel.

Die Buße.

§ 13.

Die Heiligkeit der Buße.

1. Ausführlicher hat sich Hermas über die von ihm gepredigte zweite Buße im achten Gleichnis ausgesprochen; dasselbe ergänzt, wie oben¹ bemerkt worden ist, die dritte Vision. Die Zweige, die entstellt und befleckt dem Hirten zurückgegeben worden waren, werden neu gepflanzt und daraufhin einer abermaligen, zweiten Prüfung durch den Hirten unterzogen. Denn nun ist die Buße verkündet, und die Wirkung der Verkündigung auf die Sünder soll abgewartet werden. Ihr Lebensbaum wurde von neuem gepflanzt, noch einmal haben sie die Möglichkeit, das Leben zu erlangen, ehe die völlige, definitive, und für immer entscheidende Verwerfung eintritt. Darin liegt der eigentliche Zweck der achten Similitudo, die Wirkung der Buße zu zeigen; denn die dritte Vision hatte die Idee der Buße im Bilde noch nicht enthalten, und das neunte Gleichnis kommt nicht mehr als andeutungsweise auf sie zurück².

2. „Darum“, heißt es kurz im neunten Gleichnis, „trat eine Pause im Turmbau³ während jener Tage⁴ oder ‚an jenem Tage‘⁵ ein, damit auch die Sünder, wenn sie bereit wären, noch in den Turm eingehen könnten“. Auch erscheint jetzt der Hirt, der Engel der Buße⁶, weil ihm die Sünder εἰς μετάνοιαν übergeben werden⁷. Denn die Buße ist das einzige mögliche Mittel, um Verzeihung der Sünden, d. h. eine „Wohnung“ im Turme⁸ und damit das verlorene Leben wieder zu erlangen. Der Engel der Buße hat die Steine zu „behauen“ (λατομεῖν), wie Hermas ihm

¹ Vergl. S. 10, b. ² Sim. 8, c. 8.

³ Sim. 9, 14, 2.

⁴ Vis. 3, 3, 2; coll. c. 8, 9 10 11; Sim. 8, 2, c. coll. c. 4, 1; Sim. 9, 5, 1; coll. c. V. 5; 6.

⁵ Vgl. Vis. 2, 2, 4: μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας und V. 5: ὁρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης; ebd. 3, 2, 2; 3, 2; dagegen auch Sim. 9, 7, 6: μετὰ ἡμέρας δύο.

⁶ Vis. 5, 7. ⁷ Sim. 8, 3, 5.

⁸ Vgl. Sim. 9, 22, 4 κατοικήσουσι μετὰ τῶν γυναικῶν als von einem definitiven Zustand; ähnlich κατοικεῖν im Unterschied zu ἐπιτίθεσθαι: Sim. 8, 2, 5; 8, 5; 7, 5; 9, 2; 6, 6; 10, 1; Sim. 9, 13, 5; 24, 4 (μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ); Vis. 3, 8, 8 (μετὰ τῶν ἀγίων).

selbst sagen läßt¹, um diese definitive Zubereitung der Steine von einem andern λατομεῖν zu unterscheiden, welches durch die ἄνδρες und zum Zwecke der Vorbereitung auf die erste Einsetzung in den Turm erfolgt und nur in der neunten Similitudo erwähnt ist². Die Ausdrücke ὑπάγειν und μὴ λατομεῖσθαι sind darum auch stets verbunden³, als Symbole der die Taufheiligkeit bewahrenden, der Buße nicht bedürftenden Christen.

3. Im Bilde und Symbole sind hier Wahrheiten über die Buße ausgesprochen, die einer kurzen Darlegung bedürfen.

a) Die erste Wahrheit ist, daß die Buße die Sünden überhaupt tilgt. Eben darum ist sie gegeben worden, und eben deshalb ist der Ruf Gottes zur Predigt der Buße an Hermas ergangen. Ausgenommen sind nur die Apostaten, denen keine Buße bereitet ist⁴, und alle, die ihnen gleich sind. Die Allgemeinheit der Sündentilgung wird indessen hierdurch keineswegs aufgehoben; die Frage ist nur, ob die Apostaten u. a. die subjektive Möglichkeit, den Entschluß und Trieb zur Buße besitzen werden. Von den Leugnern des Glaubens, d. h. einer der Apostaten verwandten Gruppe, ist deshalb gesagt, daß sie dann gerettet werden können, wenn sie nicht ἐκ καρδίας geleugnet haben; „wenn sie dagegen im Ernste geleugnet haben, dann weiß ich nicht, ob sie leben können“⁵. Auch damit ist gesagt, daß schließlich nur die Verstockten die Buße nicht haben — eben weil der böse Wille derselben sie direkt ausschließt. In häufigen Wendungen kehrt die Mahnung zur Buße immer wieder⁶, nur wer nicht will, ist des „Todes“⁷, nur der hat „sein Leben verloren“, es ist „große Weisheit, Buße zu tun“⁸; die Wirkung der Buße selbst also ist nicht beschränkt.

¹ Sim. 9, 7, 4; vgl. 8, 3 ff; 9, 2; 3. Hilgenfeld wollte das λατομεῖν des Hirten auf den Glauben beziehen (ZwTh 1858, 737 A. 3; dagegen: Lipsius in ZwTh 1865, 274 A. und 1869, 262), was durch den Reinigungszweck desselben (Sim. 9, 7, 7 καθαρίσον αὐτούς, vgl. V. 4) völlig ausgeschlossen ist.

² Sim. 9, 6, 8; ebd. 4, 5; 7, 4; 6, 6 f; 30, 4 f; 31, 1 f (vgl. 9, 1 f) und Vis. 3, 5, 3. ³ Sim. 9, 5, 3; 3, 3; 16, 7; Vis. 3, 2, 6; 5, 3.

⁴ Sim. 9, 19, 1. ⁵ Sim. 9, 26, 5.

⁶ Vgl. auch Mand. 4, 3, 3 4; vgl. Vis. 2, 2, 4; 3, 3, 1; 1, 3, 1.

⁷ Sim. 8, 6, 5 6; 9, 19, 2; Vis. 3, 7, 1; Sim. 8, 7, 3 6; 8, 2 3 f; 9, 2 4; 10, 1 4; 11, 1 3; 9, 7, 7; 14, 2 f; 20, 4; 21, 4; 22, 4; 23, 5; 26, 6 8; 33, 3; 10, 2, 2; 4, 4 und 6, 5, 7; 4, 4; 7, 4; 6, 2, 3.

⁸ Mand. 4, 2, 2.

b) Die Buße aber ist nur noch einmal, und zwar jetzt möglich¹. Sie verjüngt allerdings die Kirche², und macht der Erbarmungen und Verheißungen Gottes, d. i. des ewigen Lebens, teilhaftig³, aber nur, wenn sie nicht verzögert wird. Ohne Verlust der Seligkeit⁴ oder eines höheren Grades derselben⁵, kann sie nicht aufgeschoben werden. Ebensowenig darf die Buße wieder aufgegeben und das frühere sündhafte Leben von neuem begonnen werden. Für die büßenden Sünder gilt das, was einst für die Neubekehrten in und mit der Taufe galt: die Bewahrung der Reinheit bis ans Lebensende. „Gott der Allmächtige, der Erbarmungsreiche, wird dir Heilung verleihen für deine früheren Sünden, wenn du in Zukunft dich nicht mehr (mit Sünden) befleckest.“⁶ Und dem Engel der Buße werden die Sünder zu heilsamer Zucht, εἰς παιδείαν ἀγαθὴν, übergeben, „damit sie stark werden im Glauben und die übrigen Tage ihres Lebens in reinem Herzen dem Herrn dienen.“⁷

c) Das Moment der „Wiederbelebung“ und „Erneuerung“ des Geistes⁸, die Unmöglichkeit, die Buße zu wiederholen, weist zugleich auf die Quelle hin, aus welcher sie ihre Heilswirkungen und die Kraft, sie hervorzubringen, zieht. Die Buße ist die Erneuerung der Taufe. Hermas hat diesem Gedanken einen eigenen, symbolischen Ausdruck gegeben. Die Steine, die zum Bau verwendet und darin belassen werden sollen, müssen alle den dem θεός entstiegenen gleichen. Farbe, Gestalt, Aussehen muß sein wie bei diesen⁹, so daß der ganze Turm, wie Hermas ausdrücklich sagt¹⁰, aus einem Steine zu sein scheint; der eine Stein aber, oder die eine Art Steine, sinnbildet die Taufheiligkeit, d. h. die Christen, welche das eine gleichartige, ursprüng-

¹ Mand. 4, 1, 8; 3, 3, 6; vgl. Vis. 2, 2, 4 5; Sim. 5, 4, 3 f.

² Vis. 3, c. 11; 12; 13.

³ Vis. 5, 7; 1, 3, 2; 2, 2, 8; 4, 1, 5; 2, 3; Mand. 4, 3, 4 ff; 9, 2; Sim. 5, 4, 4; 7, 4.

⁴ Sim. 9, 20, 4; 21, 4; 19, 2.

⁵ Vgl. Sim. 8, 6, 5; 9, 26, 6; 8, 7, 3; 8, 3; Vis. 3, 7, 5 6.

⁶ Sim. 5, 4, 4; 7, 4; 6, 3, 6; 8, 8, 2; 11, 3; Mand. 4, 3, 7; Vis. 3, 8, 9; 5, 2; Mand. 12, 3, 2; 5, 2; Sim. 9, 11, 3.

⁷ Sim. 6, 3, 6; wörtlich εἶπεν — τότε; über den Begriff μετάνοια vgl. Vis. 4, 2, 5 μετάνοια πρὸς τὸν κύριον (nur hier).

⁸ Sim. 8, 6, 3; Vis. 3, c. 11; 12; 13.

⁹ Sim. 9, 4, 5; 6; 7, 4.

¹⁰ Vis. 3, 2, 6; vgl. Sim. 9, 4, 2.

liche Siegel der Taufe bewahrt und niemals verletzt haben¹. Nicht bloß zeitlich und dem Empfang nach sind darum die Taufe bzw. die symbolischen Steine des *βυθός* das Fundament des Turmes und der durch Buße Geretteten, sondern auch dem Geiste und der Kraft nach; denn in der Buße wird die Taufe erneuert.

§ 14.

Die *μετάνοια*. Wesen der Buße.

1. Die Buße stellt den Anfangs- und Normalzustand des Christenlebens, welchen die Taufe begründet hatte, wieder her. Worin aber besteht diese Buße, die nach der Sünde das alleinige, bis zum Tode dauernde Lebensgesetz des Christen ist?

2. Das Wort, mit welchem Hermas die Buße bezeichnet, ist *μετάνοια*; *εἰς μετάνοιαν* sind die Sünder dem Hermas übergeben worden, und da Hermas den Bußbefehl Gottes an die Sünder verkündet, ist es die *μία μετάνοια*, zu der er auffordert². Das Wort bedeutet, wie Hermas die Buße beschreibt, ein Doppeltes; zunächst ein negatives Moment, die Reinigung des Herzens von Sünden. Den Vorstehern der Kirche wird vorgeworfen, daß sie „verhärteten Herzens“ sind³, daß sie „ihre Herzen nicht reinigen und in reinem Herzen nicht eines Sinnes untereinander sein wollen“⁴; und Hermas selbst wird gemahnt, sein „Herz von allen Torheiten der Welt zu reinigen.“⁵ Hierbei ist die Begierde nach Bösem mit einbegriffen⁶, das ist der Wille zum Bösen⁷; damit ist die *μετάνοια* ihrem ganzen Umfange nach als völlige Reinigung des Herzens, als die Abkehr des Willens vom Bösen bezeichnet. Daher heißt es oft *μετάνοια ἐξ ὅλης τῆς καρδίας*⁸, Reue von ganzem Herzen, d. h. Sinnesänderung⁹. Denn der ganze Mensch, sein ganzes Wollen und Streben, sein Herz, soll sich von der Gesinnung der Buße ergreifen und durchdringen lassen. Die *μετάνοια ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* ist die Grundlage des geistigen Neubaus, der aus Sünde und Verwerfung erstehen soll.

¹ Sim. 9, 9, 6.

² Mand. 4, 3, 6.

³ Vgl. Vis. 3, 9, 7.

⁴ Vis. 3, 9, 8 (2).

⁵ Mand. 9, 4 7; vgl. Sim. 5, 3, 6; ferner Vis. 3, 9, 8; 5, 7; Sim. 4, 3, 6; (2); 8, 3, 8; 6, 2; 7, 5, 6; Mand. 12, 6, 5.

⁶ Sim. 5, 3, 6.

⁷ Vgl. Vis. 1, 1, 8.

⁸ Vis. 1, 3, 2; 2, 4; 7, 2; Mand. 5, 1, 7; 12, 6, 1; Sim. 7, 4 (2); 8, 11, 3.

⁹ Vis. 4, 2, 5.

3. Aber ein positives Moment reiht sich an. Aus der Reinigung soll der Dienst Gottes, die Befolgung seiner Gebote, hervorgehen: „Reinige dein Herz und diene Gott“¹, heißt darum die kurze Mahnung an Hermas und an die Glieder der Kirche. „Tue nichts Böses in deinem Leben und diene Gott in reinem Herzen; befolge seine Gebote und wandle in seinen Vorschriften, und keinerlei sündhafte Begierde soll in deinem Herzen aufsteigen“². Einmal heißt es darum kurz μετάνοια πρὸς τὸν κύριον³, Reue, deren Ziel der positive Dienst Gottes, die Befolgung der Gebote ist. Diese Buße, welche das ganze Herz Gott wieder zuwendet, ist es auch, die verjüngt und umschafft, weil der Wille, der ganze Mensch unter ihrem Einflusse eine andere Richtung genommen⁴, sich, wie es dem Christen allein gebührt, Gott wieder zugewendet hat.

§ 15.

Der Ausdruck καρδιά πρὸς τὸν θεόν.

1. Die Wendung καρδιά πρὸς τὸν θεόν oder Dienst Gottes aus ganzem Herzen hat aber nicht nur Bedeutung und Sinn für die Buße und die büßenden Christen; sie hat Bedeutung für die ganze Ethik des Hirtenbuches überhaupt. Der Sinn des Ausdruckes ruht auf dem des Begriffes καρδιά. Ist das Wort wirklich als die eindeutige Bezeichnung eines rein sinnlich-geistigen Tätigkeitsprinzips zu verstehen, welche Schenk⁵ in dem Ausdrucke erblickt?

2. Zunächst ist der legitime Sinn des Begriffes καρδιά festzustellen. Vom materiellen, physischen Herzen bei Hermas nie gebraucht, bedeutet καρδιά immer nur die Quelle einer Tätigkeit, und zwar zunächst das Prinzip des sinnlich-geistigen Begehrens. So haben ὁξυχολία⁶ und λύπη, welche beide oben als

¹ Sim. 6, 5, 2.² Sim. 5, 1, 5.³ Siehe S. 53 Anm. 7.⁴ Vgl. Vis. 3, 13, 4; 1, 3, 2; 4, 2, 5; Mand. 2, 7; 5, 1, 7; 12, 6, 5; Vis. 3, 12, 2 3; 13, 3 (2).⁵ In anderer Form bedeutet der Ausdruck: „Gott im Herzen haben“ (Sim. 5, 4, 3; 1, 7; Mand. 12, 4, 4), „Gott im Herzen tragen“ (Sim. 9, 14, 6), „Gott das Herz öffnen“ (Vis. 3, 10, 9; 4, 2, 4; vgl. Mand. 10, 1, 6; Vis. 4, 2, 5). Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des H. 4, vergleicht die Äußerungen des Hermas über καρδιά nicht vollständig und gelangt so zu unrichtigen Resultaten; vgl. die Begründung S. 4: „Denn διανογιζέσθαι ἐκ καρδίας ist aus dem Hebräischen entnommen, folglich hat καρδιά nicht allgemeine Bedeutung“; siehe übrigens das Folgende.⁶ Mand. 5, 2, 2.

Hauptstünden charakterisiert worden sind, im „Herzen“ ihre Wurzel. Oft hervorgerufen durch die Regungen der ὀξύχολία, der Gereiztheit, zieht die λύπη, die Verstimmung, in das Herz des Menschen ein¹, um hier die guten Werke teils unmöglich zu machen und das heilige πνεῦμα zu vertreiben (1, 2), teils um in weiterer Folge die Reue und Gesinnung der Buße zu wecken (2, 3). So verbinden sich rein sinnliche Stimmungen und Gefühle im „Herzen“ mit geistigen Regungen und Strebungen; beide haben in der καρδία Ursprung und Heimat. Insbesondere ist es darum die sinnliche Liebe, die im „Herzen“ ihren Sitz und ihre Quelle hat, wie das vierte Mandat und das Beispiel des Hermas selbst zeigen², gegen welchen im Beginne des Buches der Vorwurf erhoben wird, daß „die schlechte Begierde in seinem Herzen aufgestiegen sei“³, das sündhafte Verlangen nach Rhode.

3. Καρδία als Prinzip des Begehrens überhaupt ist die nächste Stufe der Bedeutung, καρδία ist Quelle und Organ des Wollens und Strebens im allgemeinen, das rein geistige mit einbegriffen⁴. Der νόμος θεοῦ ist den Gläubigen „ins Herz“ gelegt, d. h. der als „Gesetz“ des Tuns und Lassens gepredigte Sohn Gottes, als die Richtschnur für alles, was der Christ wollen und anstreben soll; er muß vom Willen ergriffen und im Leben verwirklicht werden. Wie der νόμος θεοῦ, so hat ebenso die wohl bekannte, ihm entgegengesetzte διψυχία im „Herzen“ Sitz und Ursprung⁵. Wie das „Gesetz“ in das „Herz“ gelegt worden, d. h. dem Willen des Menschen als Richtschnur gegeben ist, so entspringt das Schwanken zwischen Gesetz und Sünde, zwischen Gott und Welt, der erste Anfang der Sünde, in gleicher Weise dem „Herzen“: „Herz“ ist der „Wille“, das Wollen im allgemeinen. Aber auch διψυχία als Zweifel hat nach Hermas ihren Sitz und Ursprung im „Herzen“. Hier ist die Stelle, in der sich die Anschauungen des Hermas vom Glauben mit denen vom Leben einheitlich verbinden. Das Herz ist Ursprung des ethischen Schwankens zwischen Gott und Sünde und zieht dadurch in seiner weiteren Folge auch das theoretische Schwanken, den Glaubenszweifel nach sich. Wir haben das später näher zu zeigen.

¹ Mand. 10, 2, 3; 3, 3; vgl. 12, 3, 4; Vis. 3, 6, 3 (2).^{*}

² Mand. 4, 1, 1 2 3; Sim. 5, 1, 5.

³ Vis. 1, 1, 8 (2); vgl. V. 6; 2, 4.

⁴ Vis. 2, 2, 4; Sim. 8, 3, 3; 9, 28, 8.

⁵ Mand. 9, 7; 5; 4.

4. Καρδία im Sinne von Wille und Willensbetätigung nimmt den Charakter eines rein geistigen Prinzips an und wird als solches geradezu Wohnung des πνεῦμα ἁγίου selbst. Die Geister der ὀξύχολία und λύπη „vertreiben das heilige Pneuma aus dem Herzen“¹. Das „Herz“ gleicht dem „engen Gefäße“, in welchem nur das gute, d. i. das heilige, oder das böse und sündhafte Pneuma sein kann²; und das Herz ist es, in welches, als „in das Fleisch“, das heilige Pneuma hineingelegt worden ist³.

5. Wie der Mensch darum mit dem „Herzen“ als dem rein geistigen Prinzip „begehrt“ und will, so „denkt“ er in seinem Herzen, „überlegt“ im Herzen und „glaubt in seinem Herzen“.

Zwischen καρδία und ψυχή, ist sachlich somit kein Unterschied, wenn unter letzterer das den Menschen als solchen auszeichnende, geistige Prinzip verstanden wird. Auch Hermas gebraucht beide Worte völlig gleichbedeutend⁴, so sehr auf den ersten Blick ein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint.

6. Überblicken wir die Stufenfolge des Begriffes καρδία und seine Bedeutungen, so ergibt sich der universale Sinn des Wortes. Καρδία ist das Tätigkeitsprinzip des Menschen schlechthin, ist der ganze Mensch, sofern er tätig ist. Ähnlich ist daher auch der Sinn der auf dem Begriffe beruhenden Wendung καρδία πρὸς τὸν θεόν. Der ganze Mensch, alle seine Tätigkeit, soll im Dienste Gottes stehen und auf die Befolgung seiner Gebote, seines Willens gerichtet sein. Der Ausdruck bedeutet die absolute Hingabe des ganzen Menschen an Gott. Καρδία σου πρὸς τὸν θεόν ἦτω — wer immer sein Herz auf Gott gerichtet hält, so erklärt das sechste Mandat diese Mahnung, der ist es, der auf dem Wege der Gerechtigkeit wandelt (τὸ δίκαιον, 1, 2); der Gerechte aber läßt sich ausschließlich vom Willen Gottes leiten in allem, was er tut⁵. Wer sein Herz auf Gott richtet, der umfaßt das ganze Gesetz und umfaßt es mit dem ganzen Willen, der liebt Gott über alles, der stellt das Gesetz Gottes in den Mittelpunkt seines Denkens und ganzen Tuns und

¹ Mand. 10, 1, 2. ² Mand. 5, 2, 5. ³ Mand. 3, 1; 10, 2, 6.

⁴ Vgl. Vis. 1, 1, 9; Mand. 11, 2; Sim. 6, 2, 1; 9, 5, 4; 18, 5; Mand. 9, 2 7 8; Sim. 1, 8; 2, 8; Sim. 5, 3, 7 — auf die Vergleichung mit πνεῦμα und die nähere Betrachtung der jeweiligen Unterschiede einzugehen, erübrigt sich hier, da es sich nicht um die anthropologischen Anschauungen des Hermas, sondern ausschließlich um den Sinn des Wortes καρδία handelt.

⁵ Siehe Vis. 1, 1, 8.

Lassens, wie das Herz der Mittelpunkt des Lebens und der Quell jeder Lebenstätigkeit ist. Wer darum „Heilung“ sucht von seinen früheren Sünden, wird angewiesen, sein „Herz auf Gott zu richten“¹, eine Zusammenstellung, die nicht möglich wäre, wenn die Hinwendung des Menschen zu Gott nicht die Zurechtrichtung seines ganzen Verhaltens überhaupt wäre. Denn „wer sein Herz auf Gott wendet, der übt für die übrige Zeit seines Lebens die Gerechtigkeit und dient Gott nach seinem Willen“². *Καρδία πρὸς τὸν θεόν* ist daher die kurze Zusammenfassung aller ethischen Lebensregeln des Hermas überhaupt, das Lebensgesetz des Christen auf eine kurze Formel gebracht, der Inbegriff seiner ausschließlich auf Heiligkeit und Vollendung des Lebens gerichteten Aszetik.

¹ Mand. 12, 6, 2.² Ebd.

Zweites Buch.

Der Glaube und die übrigen Gebote des
Pastor.

.

Einleitung.

Die bisherige Untersuchung ergab als Summe der ethischen Anschauungen des Hirten das christliche Lebensideal als das Lebensgesetz des Christen, eine Lebensauffassung, die in ihren Forderungen zwar einseitig und übertrieben ist, der aber nach ihrer Richtung und nach der Gesinnung, die sie verrät, unleugbar eine gewisse Größe und Erhabenheit zukommt.

Die Untersuchung über die Ethik des Buches ist aber mit der Feststellung des Lebensgrundsatzes und der tatsächlichen Anforderungen desselben nicht beendet. Das Lebensgesetz selbst bedarf vielmehr noch der Prüfung und Untersuchung; wir kennen bisher nur die materielle oder äußere Seite desselben, das, was es im einzelnen fordert, seine Paragraphen, aber noch nicht seine innere Struktur, den Zusammenhang der Forderungen untereinander.

Betrachtet man aber die beiden wichtigsten Lebensanforderungen des Hirten, die des Glaubens und der Werke, näher, so scheint die Einheitlichkeit und logische Folgerichtigkeit der hermasianischen Ethik überhaupt in Frage zu stehen, und damit zugleich ihr realer Wert für das Leben. Es scheint ein vollkommenes Rätsel, wie das Buch vom Hirten das Lebensbuch der frühchristlichen Kirche werden und die Bedeutung sich erhalten konnte, welche die Geschichte seiner Verbreitung und Verehrung von der frühesten Zeit bis ins Mittelalter hinein bezeugt.

Die Frage ist, wie in der Einleitung zum ersten Buche unserer Untersuchung ausgeführt wurde, die, welche Anschauung Hermas vom Glauben hat, d. h. praktisch, ob Glaube und Werke nach der Darstellung des Hermas harmonisch in Einklang zu bringen sind.

§ 16.

Geschichtlicher Rückblick.

1. Die Frage nach der Glaubensauffassung im Buche des Hirten wird in dieser Form nicht zum erstenmal gestellt; sie war

bereits zu Beginn der wiedererwachten patristischen Studien angeregt worden, wenn schon die Frage nicht als eigenes und eigentliches Problem, sondern nur im Zusammenhange mit anderem behandelt wurde. Die Frage damals aber war nicht völlig die gleiche wie heute oder wie sie heute noch sein kann. Sie hat ihre eigene Geschichte, und es ist zur vollen Würdigung der heutigen Fragestellung unerläßlich, den kurzen Ablauf dieser Geschichte zu kennen. Die Grundzüge, die Ideen und Ziele, um die sich der Streit drehte, sind zunächst diese:

a) Die rationalistische Bibelkritik war es, die im beginnenden 19. Jahrhundert erstmals die Anschauungen des Hirtenbuches vom Glauben in Untersuchung zog. Das letzte Ziel aber, um das es sich handelte, war, die Entstehung des Christentums aus rein natürlichen Verhältnissen und geschichtlich gegebenen Entwicklungsfaktoren zu erklären. Die Entwicklung wurde als wesentliches und innerstes Lebensgesetz des Christentums proklamiert, und als treibendes Moment der Entwicklung galt der Kampf. Die nachmalige Kirche des 2. Jahrhunderts sollte das Kompromißresultat eines Streites sein, des Streites zwischen nachdauerndem altjüdisch-gesetzlichem und freierem paulinischem Geiste, die beide, anfangs in Extreme getrennt, nach und nach sich einander genähert und gegenseitig angepaßt hätten. Als Zeugen des Kampfes aber galten alle schriftlichen Überlieferungen, von den apostolischen Briefen des Neuen Testaments an bis in die Literatur der nachapostolischen Zeit hinein, die neben andern Kennzeichen einerseits die Werke, anderseits den Glauben für heilsnotwendig ansahen. Der Glaube wurde als Akt theoretischer Erkenntnis festgestellt, der als solcher dort, wo die Werke gefordert wurden, koordiniert neben diesen und auf gleicher Linie mit ihnen stand.

So kam man von dieser Seite auf die Untersuchung über den Hirten und über die Glaubensanschauung in ihm.

b) Die Anschauungen und Auffassungen vom Glauben aber, die man gewonnen hatte, fanden wie die ganze Aufstellung von der natürlichen Entwicklung des Christentums bald ihre Gegner: die orthodox-protestantische Theologie, hauptsächlich vertreten durch Lechler und Zahn, trat der freien Kritik entgegen.

Es war ein Leichtes, die rein konstruktive Methode der „Kritik“ zu erweisen, aber den Fehler, den sie rügten, vermieden die Gegner selbst nicht. Richtig war es, den vorgefaßten Be-

weissung, das zuvor aufgestellte Resultat der Existenz eines Kampfes, um dessentwillen die Glaubensuntersuchung angestellt worden war, abzulehnen. Allein es geschah durch eine Fälschung des Glaubensbegriffes selbst. Hermas, um den es sich hier zuvorderst handelt, soll durchaus nichts wissen von einem theoretischen Glauben, von einer Gleichstellung zwischen Glauben und Werken; die ganze rationalistische Aufstellung sei schon deshalb unrichtig, weil Hermas nur einen rein ethischen Glauben kenne, der in sich selbst die eine notwendige sittliche Tat des Christen, der tatsächliche Inbegriff aller Tugenden sei, mit andern Worten einen Glauben, wie er in dem fertigen, abgegrenzten, im protestantisch-orthodoxen Bekenntnis vorliegenden Glaubensbegriff formuliert ist.

2. Betrachten wir nach Darlegung der Grundzüge die Geschichte der Frage im einzelnen¹, insbesondere soweit sie den Hirten selbst betrifft.

Schwegler², der erste, welcher den Entwicklungsgedanken in dem zuvor genannten rationalistischen Sinne auf das nachapostolische Zeitalter mit Nachdruck ausdehnte, sah im Hirten eine Schrift des extremen Judenthums, einen „sehr reinen und hervorstechenden Ausdruck des judaistischen Typus des Christentums“³. Das „eigentlich Christliche, namentlich in seiner paulinischen Existenz, tritt in solchem Maße zurück, daß nur wenige Stellen zu tilgen wären, um das ganze Buch für ein Erzeugnis des nachchristlichen Judentums ausgeben zu können“⁴. Es besteht ein Unterschied zwischen Glauben und Werken; denn „der ganze Inhalt des Christentums ist dem Verfasser der Glaube an einen Gott, verbunden mit asketischer Entsagung“. Der Glaube ist zunächst Erkenntnis Gottes, aber er bleibt auf den ersten Artikel beschränkt, während die Werke, koordiniert neben dem Glauben, von einer Notwendigkeit sind. So verfißt der Hirt in ethischer Form dasselbe, das schon im Jakobusbriefe antithetisch und polemisch zum Ausdruck gebracht ist⁵. Im übrigen bekennt Schwegler⁶ vom Glauben

¹ Im allgemeinen über diese Periode s. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie, 1891; Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie³, 1898; Uhlhorn in JdTh III (1858) 314 ff.

² Das nachapostolische Zeitalter, Einl. 13. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ I 32. ³ Schwegler a. a. O. 338. ⁴ Ebd.

⁵ Ebd. 335.

⁶ Ebd. 339.

weiter, daß er nicht bloß Erkenntnis sei, „nicht bloß passives Verhalten, theoretische Zustimmung, wie in der ältesten judenchristlichen Formel πιστεύω, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν Χριστός, sondern auch vertrauensvolle Hingabe; „allerdings“ wird der Glaube selbst in diesem Sinne „nicht streng festgehalten“.

3. Die Behauptungen Schweglers hatten bereits Baur¹ Mißbilligung erfahren, und Lipsius wie Hilgenfeld² schlossen sich der Ablehnung des Meisters an. Zwar wollten sie alle den judenchristlichen Grundcharakter der Schrift nicht preisgeben, aber die Gegensätze, d. h. die gegen den Paulinismus, treten nach ihrer Ansicht zurück und das ganze Buch ist das Zeugnis einer Verschmelzung der Extreme, der Anbahnung eines „dem Paulinismus innerlich angenäherten Christentums, dessen gemeinchristliche Basis bereits im Begriffe steht, die ganze Breite der nachherigen katholischen regula fidei zu gewinnen“³. Glaube und Werke sind darum auch auf diesem Standpunkte der Betrachtung immer noch koordiniert⁴: „die religiöse Selbstgewißheit kennt Hermas nicht, erst durch die ἐργα τῆς πίστεως erhält der Glaube seine abschließende Bedeutung“ usf.⁵

4. Gegen Baur, Schwegler und besonders gegen Lipsius und Hilgenfeld traten Ritschl, Lechler, und in Lechlers Spuren, wenigstens was die Glaubensanschauungen des Hirten betrifft, Zahn in die Schranken⁶; allein den „vorgefaßten Glaubensbegriff“, wie ihn die orthodoxe Richtung des Protestantismus auffaßt, hat, wie ein späterer Kritiker meint, insbesondere Zahn „nicht vorsichtig genug vermieden“⁷. Gemeinsame Anschauung ist, daß Paulus den Glauben als die heilbringende, und in diesem Sinne als die „sittliche Tat“ lehrt, insofern er die vertrauensvolle Hin-

¹ Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte (1853) 481 487 u. a.

² Lipsius, Paulinische Rechtfertigungslehre, 1853; ZwTh 1865 f. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter; Urchristentum usf. in ZwTh 1863 1869; s. auch Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 1851; Uhlhorn in Ztschr. v. Lücke und Wieseler 1850, Folge I II.

³ Lipsius in ZwTh 1865, 270. Hilgenfeld ebd. 1858, 440.

⁴ Ebd. 275; 1869, 258. ⁵ Ebd. 1858, 438.

⁶ Ritschl a. a. O. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter², 1857. Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868 (1867 Hermiae Pastor e N. T. illustratus). Zu Ritschl und seiner Trennung von der kritischen Schule s. ZwTh 1858, 58. Vor Zahn kann noch erwähnt werden Gaab, Der Hirt des Hermas, wozu indes zu vgl. ThStKr 1868, 320 ff.

⁷ Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten 61.

gabe an die Gerechtigkeit Christi ist. Jakobus allerdings sieht statt dessen im Glauben mit den Werken die Vollendung, die Vollkommenheit des Glaubens. Aber der Gegensatz weist nicht auf einen Glauben ohne Werke schlechthin, sondern auf einen ohne Werke noch fälschlicherweise so genannten Glauben. Der Glaube mit den Werken ist der wahre, d. h. der allein mögliche Glaube. Wenn und insofern nun Hermas diesen Glauben nicht hat, sondern „zwar die Buße predigen läßt, aber den Glauben als christlichen, als die Wurzel des neuen Lebens, nicht so in das Licht stellt“, wie Lechler meint, läßt sich auch im Sinne der Gegner der kritischen Schule von judenchristlicher Richtung im Hirten reden¹. Schärfer und bestimmter als Lechler äußert sich Zahn: „Hermas kennt tote Werke, aber nicht einen toten Glauben, höchstens in dem Sinne, in dem man einen heuchlerischen Glauben noch Glauben nennt.“ Denn „er kennt in der Tat keinen christlichen Glauben, der nicht das ganze Leben bestimmt, und läßt keine sittliche Forderung gelten, welche nicht im Gebote des Glaubens prinzipiell gegeben wäre und durch dessen Bewährung erfüllt würde“². „Hermas spricht nicht von totem Glauben“, der ohne Wert für das Leben wäre, sondern, von „toten Werken“, welchen die Seele des Glaubens fehlt³.

5. Die Lösung der Schwierigkeiten, welche das Hermasbuch als Ganzes und seine Auffassung vom Glauben im besondern macht, war auch damit nicht erbracht und konnte nicht erbracht sein. Die Erklärung, die Zahn von der Glaubensauffassung des Hirtenbuches gibt, hat darum nirgends voll befriedigt⁴; sie konnte, wie Hückstädt, der sich bis heute als letzter mit der Frage beschäftigt hat, sagt, zu „allgemein anerkannten Resultaten nicht gelangen“. Dasselbe aber gilt von Hückstädt selbst⁵. Nicht nur, daß seine Aufstellungen überhaupt des selbständigen Wertes entbehren, da er in der Anlehnung an Harnack und Zahn in eigener Person nicht „vorsichtig“ genug blieb⁶; auch die Frage, um die es sich handelt,

¹ Lechler a. a. O. 169 490.² Zahn a. a. O. 190.³ Ebd. 408; der Streit mit Lipsius in den JdTh 1870, 192 f; Lipsius in ZwTh 1869, 249.⁴ Peters, ThLbl 1869 zu Zahn, Der Hirt des Hermas. Zur Frage im allgemeinen vgl. Mayer, Die Schriften der apostolischen Väter, 1869. Donaldson, Apostol. Fathers, 1874. Skworzow, Patrologische Untersuchungen, 1875. Brüll, Hirt des Hermas. ThQu 1878. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes, 1897.⁵ Lehrbegriff des Hirten 1.⁶ Ehrhard II 109.

wird nicht ihrer endgültigen Lösung entgegengeführt. Zwar ist es richtig, daß die Worte πίστις, πιστεύειν, πιστός bei Hermas verschiedene Bedeutungen hat, aber es ist unrichtig, daraus einen „doppelten Glaubensbegriff“ im Hirten zu konstruieren¹. Die Verbindung dieser Frage mit den ethischen Anschauungen des Buches überhaupt hätte Zahn und Hückstädt vor diesem Fehler bewahrt, da sie die Auffassung des Buches vom Glauben in ihrem Zusammenhange gezeigt und damit den natürlichen Maßstab zu ihrer Beurteilung gegeben hätte. Die Isolierung der Frage aber mußte die Konstruktion unvermeidlich nach sich ziehen. Das Resultat Zahns lehnte Hückstädt zwar ab, die Methode aber, die Konstruktion, blieb. Die Frage ist gerade die, ob nicht eine einheitliche Anschauung den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Glauben“ zu Grunde liegt und ein einheitliches Bild der ethischen Anschauungen aus Hermas zu gewinnen ist. In diesem Sinne möchte der nachfolgende zweite Teil der Arbeit die Lösung der Frage weiter führen.

§ 17.

Jetziger Fragestand.

1. Den Aufstellungen gegenüber, wie sie im zuvor gegebenen „geschichtlichen Rückblick“ kurz mitgeteilt worden sind, hat die Frage nach den Glaubensanschauungen des Hirten heute selbständige Bedeutung. Die Beziehung auf einen außerhalb derselben liegenden Zweck, die anfänglich bereits zur Konstruktion geführt hat, fehlt; die Frage wird ihrer selbst wegen, d. h. wegen der im Hirtenbuche sich findenden eigentümlichen Anschauungen vom Glauben selbst gestellt.

2. Der Glaube erscheint bei Hermas als erste, grundlegende Tugend, nicht nur der Reihenfolge der Tugenden nach, sondern auch nach ihrer Bedeutung. Aus dem Glauben erwächst das Tugendleben, der Glaube ist, wie Hermas sagt, „Mutter der übrigen“², er enthält alle Tugenden und alle gehen aus ihm hervor. Damit ist eine eigene Schwierigkeit gegeben, welche, wie bemerkt, nicht bloß die Einheitlichkeit der Auffassung vom Glauben, sondern die der ethischen Anschauungen des Hirtenbuches überhaupt in Frage stellt.

¹ Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten 61.

² Vis. 3, 8, 7.

3. Es fragt sich, was versteht Hermas unter „Glauben“? Inwiefern läßt sich sagen, daß das ganze Tugendleben des Christen aus dem Glauben als aus seiner „Mutter“ hervorgeht oder in ihm enthalten ist? Sollen die andern Tugenden die bloße Entfaltung des Glaubens sein, ist der Glaube für sich selbst betrachtet, wirklich nichts anderes, als was Lechler und Zahn in ihm erblickten, die eine ethisch-praktische Tat des Christen, „in und mit welcher alle übrigen Tugenden prinzipiell bereits gegeben sind“?¹ Wie stimmt dies aber dann zu so vielen andern Äußerungen des Hermas über den Glauben, in welchen dieser als Überzeugung und als Akt der Anerkennung von Wahrheiten erscheint? Wie stimmt dies ferner zu den übrigen ethischen Anschauungen des Buches, nach welchen, wie im ersten Buche gezeigt wurde, alle übrigen Tugenden und Gebote mit der gleichen Dringlichkeit aufgestellt und gefordert werden wie der Glaube?

4. Zur Lösung dieser erheblichen Schwierigkeiten und Widersprüche darf nicht vergessen werden, daß das Buch vom Hirten keine spekulative Abhandlung, sondern eine mit Belehrungen ethischen Zweckes verbundene Sammlung von Ermahnungen zu einem frommen christlichen Leben ist. Der Gesichtspunkt also, unter dem Hermas vom Glauben spricht, der Zweck, dem alle seine Äußerungen hierüber dienen sollen, ist ein rein ethischer; die Auffassung vom Glauben ist die einfachste, die konkret-praktische.

5. Die Stufenfolge unserer Untersuchung ergibt sich unter diesen Voraussetzungen von selbst. Die Unterscheidung der Gebote in das des Glaubens und die übrigen, wie wir sie im ersten Buche unserer Arbeit aufgestellt haben, legt es von selbst nahe, zunächst das Gebot des Glaubens selbst zu betrachten (erster Abschnitt) und danach den Glauben mit den übrigen Geboten zu vergleichen (zweiter Abschnitt).

Was den ersten Abschnitt angeht, so unterscheidet Hermas weiter zwischen der Tugend des Glaubens und den Sünden gegen den Glauben, um endlich noch — dies betrifft den zweiten Abschnitt — den Glauben, wie er im Gerechten ist, gegenüber dem des Sünders und vom Leben Ausgestoßenen, zu beschreiben.

¹ Zahn, Der Hirt des Hermas a. a. O.

Erster Abschnitt.
Das Gebot des Glaubens.

Erster Teil.
Die Tugend des Glaubens.

Erstes Kapitel.
Glaube und Predigt.

§ 18.

Glaube und Taufpredigt.

1. Versucht man, die allmähliche Aneignung des Glaubens, wie sie nach den Äußerungen des Hermas erfolgt, in eine natürliche Stufenfolge zu bringen, so bezieht sich die erste Forderung, mit welcher das Gebot des Glaubens an den Menschen herantritt, auf das Verhalten der Missions- oder Proselytenpredigt gegenüber. Es fragt sich, worin besteht dies Verhalten? Zusammenhängend hat sich Hermas darüber nicht geäußert; dennoch ist es möglich, aus verschiedenen Einzelbemerkungen¹ den Zusammenhang herzustellen und ein Bild seiner Glaubensauffassung zu gewinnen, ohne damit befürchten zu müssen, seinen Worten einen ihm fremden Gedanken zu unterchieben.

2. Zunächst die Missions- oder Heidenpredigt. Achten wir auf mehrere wiederholt von Hermas erwähnte Ausdrücke, so erhalten wir die folgenden bezeichnenden Stationen des Weges, auf welchem sich die Bekehrung vollzieht. Die Ausdrücke sind diese: κήρυγμα — ἀκούειν — πίστις — βαπτισθῆναι², die zwar der ganzen Reihe nach nicht genannt sind, deren innere Zusammengehörigkeit aber keine Frage ist.

¹ Vgl. Vis. 3, 7, 5 τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι.

² Sim. 8, 3, 2; 9, 15, 4; 16, 4; 17, 1; 25, 2.

Der πίστις geht die Predigt vorher¹ und es folgt ihr die Taufe; die Taufe ist der Zweck der Predigt. Nun ergibt sich allerdings aus andern Stellen, daß Hermas, wie wir gesehen haben², die ethische Bedeutung der Taufe in den Vordergrund stellt; denn sie ist ihm das neue sittliche Leben des Christen, die Heiligkeit, Vollkommenheit, das Leben, durch welches das wahre Leben bei Gott erreicht wird. Allein Hermas kennt auch Wahrheiten und Lehren von der Taufe, und gerade ihre ethische Bedeutung selbst gehört zu dieser Wahrheit und Lehre, Wahrheiten also, die zur Taufe selbst sich keineswegs gleichgültig verhalten, sondern die mit zu ihrem Wesen gehören bzw. aus ihrem Wesen fließen. So die Nachlassung der Sünden durch die Taufe, wie das vierte Mandat, und die von der Taufe an bestehende Verpflichtung zur Heiligkeit, wie der νόμος der achten Similitudo³ bezeugt. Da nun beide Stücke von Hermas selbst als Teile, als Inhalt der Predigt bezeichnet werden, besteht der Zweck der letzteren vor allem darin, die Erkenntnis dieser Wahrheiten zu vermitteln und die Überzeugung von ihrer Existenz im Hörer zu wecken. Folglich kann die πίστις, d. h. das vom Hörer der Predigt gegenüber zunächst geforderte Verhalten, unmöglich nur in rein sittlichen Regungen und auch nicht bloß in dem Entschlusse bestehen, das Leben in der Taufe oder durch sie zu bessern. Der Proselyt ist vielmehr unumgänglich genötigt, zu den Wahrheiten der Taufpredigt Stellung zu nehmen, sie anzuerkennen, wenn er überzeugt, sie abzulehnen, wenn er nicht überzeugt ist. Die Erkenntnis, die theoretische Zustimmung zu Wahrheiten und Lehren, gehört somit notwendig mit zu der Anschauung, die Hermas vom Glauben hat.

3. Äußerlich und rein formal betrachtet, ergibt sich diese Auffassung auch aus der häufigen Zusammenstellung von Predigt, d. i. der Missionspredigt, mit dem Glauben. Hermas verbindet beide Worte unmittelbar, ein Zeichen, daß sie ihm der Sache selbst nach verbunden sind, daß zwischen theoretischem Glauben als Wirkung oder Folge und der Predigt als Werkzeug oder Ursache kein Mittelding ist. Οἱ ἀκούσαντες

¹ Schon Dörner, aber seither er allein, hat auf dieses Moment des Zusammenhanges zwischen Predigt und Glauben hingewiesen (Entwicklungslehre usw. Einl. 67); vgl. auch Hückstädt, Lehrbegriff 57 § 16.

² Vgl. S. 23 ff. auch bezüglich des folgenden.

³ Sim. 8, 3, 2.

καὶ πιστεύσαντες¹ heißt es darum, sie „haben gehört und geglaubt“. Der λόγος θεοῦ ist ihnen gepredigt worden², und diejenigen, welche die Predigt annahmen, „hörten und haben geglaubt“. Darum war „ein Glaube und eine Liebe unter allen, welche das Siegel, d. h. die Taufe, empfangen hatten“, sie waren „ein Herz und eine Seele“, denn alle Völker, die unter dem Himmelszelt wohnen und auf den Namen des Sohnes Gottes hin berufen worden waren, haben „gehört und geglaubt“³. Immer ist hier der theoretische Glaube oder der Glaube als Überzeugung zu verstehen. Denn jene „haben gehört und geglaubt“, die zum großen Teile nichts weniger als die sittlichen Bedingungen erfüllten, welche aus dem λόγος erwachsen und an welche die Aufnahme in den Turm geknüpft war.

4. Der Glaube als Überzeugung und als unmittelbare Wirkung der Predigt wird endlich bei der Beschreibung mancher Christen, die „hören und glauben“ bzw. nicht glauben, deutlich bezeichnet⁴. „Sie hörten den Logos“, heißt es von ihnen und „waren zur Taufe bereit, aber die Heiligkeit der Wahrheit schreckte sie ab“. Was sie hören, ist der Logos⁵, die Predigt;

¹ Sim. 8, 3, 2. ² Ebd. V. 2. ³ Sim. 9, 17, 2. ⁴ Vgl. S. 29 oben.

⁵ Es könnte scheinen, als ob auch der Gebrauch des Wortes ὁ λόγος selbst einen Schluß auf den theoretischen Charakter des Glaubens zuließe. Der λόγος ist hier, wenigstens soweit er sich auf die Taufe bezieht, ohne Zweifel Lehrunterweisung rein didaktischen Inhaltes, und Sim. 9, 25, 2 wird διδάξαντες mit ὁ λόγος verbunden. Allein es ist immer noch fraglich, ob das Wort διδάσκειν schon jenen reinen Begriff ausschließlicher Lehrunterweisung hat, deren Zweck die Erkenntnis und Überzeugung allein ist, im Unterschiede zu dem Entschlusse des Willens, nach dem Gehörten zu handeln. Das Wort διδαχή sowohl selbst (vgl. Didache 1, 2; 3 ff) als auch der Gebrauch des Wortes λόγος (bei Hermas nur noch Vis. 1, 3, 2 = das einfache, gesprochene „Wort“) Vis. 3, 9, 10; Mand. 2, 5, beidemal — „Rechen-schaft“ (vgl. Polycarp., Ad Phil. 6, 2), berechtigen nicht zu dieser Annahme. Im N. T. ist ὁ λόγος — Wort, Rede (Mt 5, 37; 19, 11; Röm 9, 9. Lk 1, 29) und wohl auch religiöser Lehrvortrag (Mt 13, 14 [vgl. Ps 6, 9] vgl. V. 10—19 [Mk 2, 2]; Mk 2, 13; 4, 34 [vgl. Mt 13, 19]; Jo 9, 32 33; Jo 17, 17; 1 Jo 1, 10; 2, 5; 4); aber auch die Gebote gehören zu diesem λόγος (ebd. 2, 7), und obwohl er durch die Apostel „bezeugt“ wird (Offb 1, 2 9; 3, 8; [10] 6, 9; 12, 11; 20, 4), und Paulus μαθεῖν mit dem Worte verbindet (1 Kor 14, 35; 36, 33; (Vulg. add. doceo) und die Trias πίστις — λόγος — γνῶσις aufstellt (2 Kor 8, 7; 10, 5; vgl. Kol 1, 4; Eph 1, 12; Kol 3, 16; 4, 3 6 u. a.), so ist damit für den Gesamtinhalt des λόγος und den didaktisch-theoretischen Zweck desselben nichts gesagt. Deshalb folgt für den Begriff der πίστις selbst, mit welcher der Christ den λόγος aufnimmt, nichts, auch dann

was sie zur Taufe drängt, ist die aus der Predigt gewonnene Überzeugung, die Einsicht in die Wahrheit der Predigt, die um so lauter spricht, als sie im Gegensatze steht zum sittlichen Verhalten.

5. Wie mit der Predigt des Glaubens, ist es mit der Predigt der Buße. Der Mensch „hört“ die Botschaft und wird „gestärkt im Glauben“¹. Die Auffassung, die sich hier kundgibt, ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Gewiß, auch für Hermas ist die Buße ein Weg der Besserung des Lebens, des sittlichen Verhaltens, und an Mahnungen, ihn zu gehen, läßt er es nicht fehlen. Aber ebenso wahr ist, daß ein intellektuelles Moment diesem ethischen an Bedeutung gleichkommt und ebenso betont wird. Die Einladung zur Buße ist für Hermas in erster Reihe nicht eine sittliche Forderung, sondern die Predigt der Wahrheit von der Barmherzigkeit Gottes, welche die Schwäche des Menschen und die Arglist des bösen Feindes kennt² und bereit ist, noch einmal zu verzeihen. Worauf es für den Christen vor allem ankommt, ist, daß er dies fest und unerschütterlich glaubt; daß er sich dann zur Buße entschieße, ist mehr eine Folge. Der Glaube ist die durch die Predigt gelegte theoretische oder Erkenntnisgrundlage, auf der sich der Entschluß zur Taufe wie die Bereitwilligkeit zur Buße in gleicher Weise erheben.

§ 19.

Berufung und Glaube.

1. Wir haben im vorausgehenden Glauben und Predigt verglichen und aus den Lehrstücken über die Taufe, welche letztere enthielt, auf die theoretische Erkenntnis, die in der Auffassung des Hermas zum Wesen des Glaubens gehört, geschlossen. Dem Gesagten reiht sich eine Wahrnehmung anderer Art an. Zwar ist sie rein negativen Inhaltes, insofern sie dartut, was der Glaube nicht ist: allein zusammengehalten mit dem zuvor Gesagten vermag sie doch das Ergebnis desselben zu bestätigen.

2. Die Wahrnehmung stützt sich auf Sinn und Gebrauch des Wortes *κλησις* bei Hermas. Das Wort bezeichnet ausschließlich die Berufung zur Taufe, zu jener Taufe nämlich, mit welcher die volle Nachlassung aller Sünden gegeben ist und das neue,

nicht, wenn die Bedeutung des Wortes *λόγος* (*-πίστις*) nur der Analogie nach beigezogen würde.

¹ Dies der Sinn von Vis. 3, 12, 3; vgl. Mand. 2, 3.

² Ebd. 4, 3, 4.

ideale Leben, wie Hermas es fordert, anhebt. Nun schließt aber die κλησις den Glauben mit ein, wie ausdrücklich mehreremal gesagt ist. Folglich kann nicht schon der Glaube es sein, mit welchem das sittlich-vollkommene Leben gegeben ist; die rein ethisch-praktische Auffassung vom Glauben, wie sie die orthodoxen Gegner der freien Bibelkritik im Hirtenbuche gefunden haben wollten, ist unrichtig.

a) Eine andere „Berufung“ als zur Taufe und von ihr zum Glauben kennt Hermas nicht; das Wort κλησις hat nur eine Bedeutung. „Berufene im Namen des Herrn“ — κεκλημένοι τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου¹ — sind jene, die wir als ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες kennen gelernt haben und später den νόμος der Taufe nicht befolgen sahen; d. h. unmittelbarer Zweck der Berufung war die Taufe. Ebenso später, wo mit der gleichen Wendung gesagt ist: „Alle Völker unter dem Himmel, die gehört und geglaubt haben, sind berufen worden durch den Namen des Sohnes Gottes.“² Erst nachträglich, μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν (V. 5!), kam die Sünde, mit der viele behaftet befunden wurden. Κλησις also kann beidemal nicht die Berufung zur Buße sein, da sie zuvor, ehe sie sündigten, „berufen“ waren, d. h. eben zur Taufe.

b) Deutlich ist dies auch von Hermas selbst gesagt. Die dritte Stelle, welche das Wort κλησις enthält³, besagt: „In seiner Großmut will der Herr, daß die Berufung, die durch seinen Sohn geschehen ist — τὴν γενομένην —, gerettet werde.“ „Berufen“ waren sie, ehe die Sünde herrschend und die Buße zur Rettung angeboten wurde; κλησις bezieht sich hier auf die Taufe⁴.

c) Nicht anders im vierten Mandate, wo das Wort zweimal erwähnt ist⁵. Das bedarf einer längeren Darlegung. Es heißt daselbst: „Die also vor diesen Tagen berufen sind (τοῖς ὅν κληθεῖσιν πρὸ τούτων τῶν ἡμέρων), diesen hat der Herr Buße bereitet. . . .“ „Denn der Herr ist barmherzig und er erbarmte sich über seine Schöpfung, gab ihnen diese Buße und mir die Vollmacht dazu (V. 5). Aber ich sage dir — ἀλλὰ —, wer nach jener großen und heiligen Berufung (μετὰ τὴν κλησιν ταύτην) sich vom Teufel versuchen läßt und sündigt, hat nur eine Gelegenheit zur Buße: μίαν μετάνοιαν ἔχει; aber wenn er neuerdings

¹ Sim. 8, 1, 1; 3, 2; dat. instrum.; vgl. § 1, 4; Blau 188, § 38.

² Sim. 9, 17, 4. ³ Ebd. 8, 11, 1.

⁴ S. Harnack in Mand. 4, 3, 6.

⁵ Mand. 4, 3, 4; 6; vgl. Funk zu dieser Stelle.

wieder sündigt und bereut, ἐὰν δὲ ὑπὸ χεῖρα, dann nützt es ihm nichts; denn er wird schwerlich leben.“

Der Sinn scheint vollkommen klar, und eine andere Bedeutung als die Berufung zur Taufe beidemale unmöglich zu sein.

Die „vor diesen Tagen Berufenen“, die von Gottes Barmherzigkeit noch eine Gelegenheit zur Buße erhielten, sind die nach der Taufe Gefallenen. Die „Buße“ ist jene, die Hermas zu verkündigen hat, die „Berufung“ also (τοῖς κληθεῖσιν) ist die Berufung zur Taufe. Denn nach der Anschauung des Hermas ist der Getaufte zur absoluten Sündenlosigkeit verpflichtet, wenn anders er leben will. Die Strenge seiner Lebensauffassung kennt an sich keine Möglichkeit, auch nach einer Sünde noch das Leben wieder zu erlangen; es ist Gottes Barmherzigkeit, die außerordentlicherweise die Gelegenheit zur Buße bereitet hat. Das der Sinn der ersten Worte. Der Gedanke wiederholt sich bei den folgenden. Zwar ist der Satz mit ἀλλά angeschlossen, allein dies bezieht sich auf die Erweiterung der ersten und zuvor gegebenen Belehrung, die mit ἐὰν δὲ hinreichend deutlich selbst wieder aufgenommen wird. Wenn also Hermas fortfährt: „aber ich sage dir, wer nach jener großen . . . Berufung sündigt . . . μίαν μετάνοιαν ἔχει,“ und wenn diese Berufung, wie Harnack und nach ihm Funk erklären, der Ruf zur Buße des Hermas sein soll, welches soll dann die μία μετάνοια sein, die allen noch möglich ist, welche gesündigt haben? Etwa eine weitere Buße, eine zweite außer jener, die Hermas verkündigt hat? Keinesfalls; denn diese selbst war schon eine außerordentliche Gelegenheit zur Umkehr. Folglich ist die „Berufung“ die Einladung zur Taufe, und Hermas wiederholt den bereits ausgesprochenen Gedanken. Er erweitert ihn aber zugleich. Denn er fügt bei, und so wird der Gegensatz mit ἀλλά und ἐὰν δὲ bzw. der ganze Zusammenhang leicht verständlich: „Wer aber neuerdings sündigt“ usf., d. h. auch nach Übernahme der Buße des Hermas, „der wird schwerlich leben“. An sich hat er keine Rettung mehr; er hat die einzige Gelegenheit, die er noch hatte, nicht genügend benutzt. Trotzdem mag es möglich sein; wie — will Hermas nicht entscheiden¹. Nur die Heiden,

¹ Wenigstens ist Hermas kein sicheres weiteres Mittel zur Vergebung der Sünden bekannt. Die Worte δυσκόλως ῥήσεται malen die ganze damalige Situation, d. h. die subjektiven wie objektiven Schwierigkeiten, welchen die Bußpraxis zur Zeit des Hermas unterworfen war.

d. h. die zurzeit Ungläubigen, haben auch später noch die Möglichkeit zur Vergebung, eben die Taufe; aber dann ist auch für sie die Gnadenfrist abgelaufen, weil zugleich die Buße des Hermas ihr Ende erreicht hat¹.

3. Ist nun die „Berufung“ der Ruf zur Taufe, und damit kommen wir auf den oben eingeleiteten Beweisgang zurück, die Taufe aber die erste Grundlegung des neuen Lebens des Christen, so ist es unrichtig, dem Glauben, welcher der Taufe vorhergeht, eine rein sittliche, religiös-praktische Bedeutung beizulegen.

Zweites Kapitel.

Der Glaube an Gott.

Das Erste, was dem Christen zu glauben geboten ist, sind die Wahrheiten von Gott und Gottes Eigenschaften. Hermas spricht sich hierüber im ersten Mandate und an andern Stellen aus, die wir mit dem sechsten Mandate in Zusammenhang zu bringen haben.

§ 20.

Das erste Mandat; der Glaube an den Einen Gott.

1. Πρῶτον πάντων πίστευε, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς, heißt es im ersten Mandate, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. „Vor allem glaube, daß ein Gott ist, der das All erschaffen, ausgestaltet und aus dem Nichts zum Sein gebracht hat, der alles umfaßt, aber selbst unfassbar ist.“ Das erste Objekt des Glaubens, will dies sagen, das Wichtigste, Notwendigste, ist der Glaube an die Existenz des einen, allmächtigen, unendlichen Gottes. Ein Gott ist, und dieser Eine ist Schöpfer des Himmels und der Erde, ὁ τὰ πάντα κτίσας. Er ist in Wahrheit der „Schöpfer“, wie zwar nicht der Ausdruck κτίσας allein, sondern vor allem die Beifügung beweist, wonach er „aus dem Nichts alles ins Dasein gebracht“ hat.

2. Im einzelnen sind die Wendungen, die Hermas gebraucht, in der Heiligen Schrift zu finden bis auf die letzte, von der Unendlichkeit Gottes², und das Ganze, dessen formalhafter Charakter in die Augen fällt, erinnert an das althechristliche Symbolum³, an die regula fidei, wie sie im Schoße der Gemeinde

¹ Vis. 2, 2, 5.

² Κτίσας Eph 3, 9; καταρτίζειν Ps 67, 29; ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν 2 Makk 7, 28; ἐκτίσεν εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα Weish 1, 14.

³ Z. B. vgl. Epiph. an., Haereses 72, 3; Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus 266; Denzinger-Bannwart, Enchiridion 1 ff.

bestand. Vor Justinus sind hier einzelne Wahrheiten über Gott, die von späteren Vätern meist nur zerstreut, oft bloß nach einem einzigen Worte und rein gelegentlich oder zufällig genannt werden, mit einer gewissen Feierlichkeit als der vor allen andern wichtige Inhalt des Glaubens zusammengefaßt, und bei dem Ansehen, welches das Buch des Hirten genoß¹, erklärt es sich, daß das alte Symbolum in dieser Form des ersten Mandates gerade häufig zitiert worden ist². Für „Glauben“ darum einen andern Sinn annehmen als Erkenntnis und Überzeugung, ist völlig ausgeschlossen; es hieße dem Symbolum der alten Kirche selbst eine andere Bedeutung als die des Bekenntnisses und der Überzeugung im Glauben beilegen.

3. In diesem Sinne haben auch die folgenden Väter das Wort der *γραφή*, wie Irenäus³ das Buch vom Hirten nannte, zitiert oder umschrieben. Irenäus selbst spricht ausdrücklich von einem *cognoscere Deum*⁴, und Origenes, der mehrfach das erste Mandat erwähnt, von der „Einsicht“ (*intellectus*) in die Natur und die Herkunft der materiellen Welt⁵, wie von überzeugenden Beweisen dafür, daß alles, was außer Gott ist, von Gott sein Leben und Dasein erhalten hat⁶.

4. Die Pseudo-Athanasianische Umschreibung der Worte⁷ gibt den Teil, um den es sich handelt, nicht wörtlich wieder, ist aber gleich den hier übereinstimmenden Versionen der Vulg., Pal., Aeth. offenbar dem Sinne nach mit Hermas identisch aufgefaßt worden. Die Worte lauten: *χρὴ πιστεύειν . . . εἰς ἕνα θεόν*, der Glaube, der verlangt wird, ist der Glaube an Gott. Die kleine Variante⁸ trifft in der Tat den Gedanken des Hermas völlig. Abgesehen auch von der natürlichen Bedeutung des Wortes⁹ *πιστεύειν*, ist durch die Konstruktion mit *ὅτι . . . ἐστίν* der

¹ Iren., Adv. haer. 4, 20, 2 (ed. Stieren I 622).

² Vgl. Cotelier in h. l. Mand. 1, 1.

³ Iren., Adv. haer. 4, 20, 2.

⁴ 4, 20, 1 — igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum.

⁵ De princ. 2, 1, 4; 5.

⁶ Ebd. 1, 3, 3.

⁷ Vgl. Harnack zu dieser Stelle.

⁸ Vgl. übrigens Hermas selbst Mand. 4, 3, 3 *πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον*.

⁹ Da hier wie an den folgenden Stellen die Bedeutung „Glauben, daß“ u. a. nicht bestritten wird, kann sie als Tatsache angenommen und behandelt werden. Wo es sich dagegen um das Wort und den Begriff *πίστις* selbst handelt (s. unten Kap. 9), muß die Bedeutung dargelegt werden; nach dieser Seite also wird auf unten verwiesen. Daher sagt G a ā b, Der Hirte des

theoretische Charakter dessen, was „geglaubt“ werden soll, und damit des Glaubens selbst, außer Frage gestellt. Wer „glauben soll, daß ein Gott ist“, soll die Erkenntnis, die Überzeugung haben, daß ein Gott ist. Für den enthält der Glaube eine Wahrheit und eine Lehre, die er annehmen und anerkennen, der er zustimmen und die er kennen soll. Der Nachweis, daß jede andere als die theoretische Bedeutung von πιστεύειν hier ausgeschlossen ist, erledigt sich damit von selbst; im übrigen vgl. das Folgende.

5. Zahn¹ hat trotzdem auch hier die Erkenntnis als das Wesen des Glaubensgebotes in Abrede gestellt, wogegen Harnack² mit vollem Rechte bemerkt: „A vero quam maxime aberravit.“ Was Zahn als Stütze seiner Ansicht geltend macht, ist, wie er meint, die nachdrückliche Betonung des ethischen Zweckes der Glaubensforderung, die in den Worten des Hermas zu Tage trete. „Die Einzigkeit Gottes ist hier zu dem Ende betont, um daraus die alle folgenden Gebote durchdringende Mahnung der ungeteilten Hingabe an den einen Herrn herzu- leiten, neben welchem man keinem andern Wesen sich in Gehorsam, Neigung oder Furcht hingeben darf. Der Schein einer theoretischen Belehrung verschwindet schon in den nächsten Zeilen, was aus dem scheinbar dahinzielenden Satze gefolgert wird: πιστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεῖς δὲ ἐγκράτευσαι.“³ Der Zweck des Gebotes ist allerdings auf das Leben des Christen, d. h. auf die Übung der Werke gerichtet. Denn aus dem Glauben an Gott oder an Gottes Wort (Dativ: αὐτῷ!) soll die Furcht vor Gott erwachsen und aus der Furcht die Enthaltung — πιστευσον — φοβήθητι — φοβηθεῖς δὲ ἐγκράτευσαι.⁴ Das ganze Tugend- und Werkleben des Christen ruht auf dem Glauben; aber nicht auf irgend welchem Glauben, sondern auf der Glaubenserkenntnis und der Überzeugung des Glaubens, daß nur ein Gott ist usf. Die Grundlage der ganzen Tugendübung des Christen ist insofern Erkenntnis und Wahrheit. „Belehren“ also will Hermas nicht mehr, als die Erinnerung an die Grundwahrheit der christlichen Religion es von selbst mit sich bringt; nicht weniger freilich auch, als zur Begründung des Tugendlebens notwendig ist. Die Frage nach dem Zweck und der

Hermas 28. hier, was Mand. 1 angeht, richtig: „Glaube an Gott“, aber widerspricht sich selbst wenn S. 29 der Glaube trotzdem als die „Aneignung des Christus in uns“ bezeichnet wird.

¹ S. Harnack zu dieser Stelle. ² Ebd. ³ Zahn, Hirt 150. ⁴ Mand. 1, 1.

Absicht der Glaubenspflicht, die Hermas etwa im Auge hat, ist nicht die erste, die zu stellen ist, und sie darf nicht Grundlage der ganzen Glaubensauffassung selber sein. Vielmehr ist zuerst nach dem Wortlaut und Inhalt des Mandates, d. h. danach zu fragen, was der Christ zu glauben hat, um den Gesichtspunkt zu finden, unter welchem der Glaube für sich selbst betrachtet erscheint; und dieses ist der Glaube als Erkenntnis, als Überzeugung.

§ 21.

Der Glaube an die Eigenschaften Gottes.

1. Die Eigenschaften Gottes sind nicht weniger Gegenstand des Glaubens, als seine Existenz und Einzigkeit, wie ja auch einige derselben im ersten Mandate selbst genannt sind.

2. Der ethisch-praktische Zweck, welcher das ganze Buch des Hirten überhaupt beherrscht, macht sich auch hier, wie bei der Forderung des Glaubens an Gott selbst, geltend. Schon die Auswahl und häufige Wiederkehr gewisser Eigenschaften steht unter diesem Gesichtspunkt. Häufig ist die Betonung der Barmherzigkeit Gottes, seiner Milde und Nachsicht; auch seine strafende Gerechtigkeit wird erwähnt, die insbesondere den unbußfertigen Sünder zur Verantwortung zieht. So sehr aber auch der ethische Zweck im Hintergrunde steht, so kann doch auch hier an der theoretischen Erkenntnis selbst und der festen Überzeugung von der Wahrheit oder der Existenz dieser Eigenschaften, als an dem nächsten Zwecke ihrer Erwähnung und der Forderung des Glaubens an sie, keineswegs gezweifelt werden. Die ganze Predigt der Buße hatte, wie wir gesehen haben, dieses intellektuelle Moment mit zum Zweck; die Eigenschaften Gottes erscheinen als Wahrheiten des Glaubens, an welche geglaubt, oder die in der Glaubenserkenntnis und -Überzeugung festgehalten werden sollen. Es ist Sünde, an ihnen zu zweifeln und im Herzen zu sprechen: „Wie kann ich, der Sünder, etwas von Gott erbitten oder erlangen?“¹ Buße und Lebensbesserung ist das Ziel, welchem das ganze Hermasbuch überhaupt zustrebt, aber der theoretische Glaube — und auch die Eigenschaften Gottes zählen unter seine Objekte — ist die Grundlage und Grundvoraussetzung dieser Buße.

¹ Vgl. Mand. 9, 1.

3. Im Glauben endlich erkennt der Mensch die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ τοῦ θεοῦ, die in der Natur ausgestreut ist. Er sieht, „wie groß und herrlich die Schöpfungen Gottes sind“¹, und daß „Gott die Welt des Menschen wegen erschaffen und alle Kreatur ihm unterworfen hat“². Es sind die $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\alpha$ τοῦ θεοῦ, die wir, vom Glauben erleuchtet, erkennen und schauen, und die nur ein ἄφρων καὶ ἀσύνετος, einer, der geistig blind und ohne Einsicht ist, nicht wahrnimmt. Damit aber, mit der sichtbaren Welt, dem κόσμος, ist die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ τοῦ θεοῦ nicht abgeschlossen; wer seine Sünden bereut, wird auch selbst „bestärkt und befestigt in der Herrlichkeit Gottes“³. Es ist die Erbarmung Gottes selbst, und es sind die herrlichen Dinge, die für die zukünftige Welt dem Gerechten aus der Barmherzigkeit Gottes zufließen, die Hermas mit zur $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und zu den $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\alpha$ zählt, deren Erkenntnis und Gewißheit uns der Glaube gewährt.

Drittes Kapitel.

Äußerungen des Glaubens an Gott.

§ 22.

Zweck des sechsten Mandats.

1. Mit dem ersten Mandate hängt das sechste inhaltlich aufs engste zusammen; beide erklären und ergänzen sich, insbesondere was den Begriff πίστις angeht.

Was will Hermas im sechsten Mandate? Hermas entwickelt hier seine bekannte Anschauung vom Einflusse der zwei Geister auf den Menschen, die sog. Zwei-Engellehre. Zweck derselben ist, das Zustandekommen des guten bzw. bösen Werkes zu erklären, zu zeigen, wie das eine oder andere zur Tat wird, je nachdem das Herz dem bösen oder guten Engel — „glaubt“. Es handelt sich im Grunde um die Bedeutung der πίστις, deren ἐνέργεια, d. i. Äußerung oder Wirkung, aufgezeigt werden soll. Was bedeutet also πίστις? Hat sie ethischen Sinn — oder ist sie das theoretische Fürwahrhalten, wie von vornherein festzustehen scheint?

2. Das Mandat pifelt in dem Satze des zweiten Kapitels, der kurz formuliert so lautet: „Ist ein Christ auch noch so gläubig

¹ Vis. 1, 1, 3.

² Mand. 12, 4, 2; vgl. Vis. 4, 1, 8; 2, 5.

³ Vis. 1, 3, 2 3 4; vgl. Mand. 10, 10.

(πιστός)¹, er wird und muß sündigen, sobald die Begierde des bösen Engels in seinem Herzen aufsteigt. Und umgekehrt; ist einer noch so böse, so muß er dennoch etwas Gutes tun (ἐξ ἀν-ἀγκης δεῖ αὐτὸν ἀγαθόν τι ποιῆσαι), sobald nur die Werke des andern, des Engels der Gerechtigkeit, in seinem Herzen aufsteigen.“

Worauf es hier ankommt, ist der Gegensatz zwischen πίστις (πιστός) und Sünde, bzw. zwischen πονηρός, d. h. dem ἀνὴρ ἁπιστος (!) und der Übung der Tugend. In beiden Fällen wird dem Einflusse der Engel eine das rechte Maß weit überschreitende, halb fatalistische Macht zugeschrieben, und darum die πίστις als das allein helfende Mittel empfohlen. Was bedeutet also diese πίστις im Mandate? Der Sinn des Wortes ist ausschließlich der des theoretischen Glaubens, des Fürwahrhaltens, des Glaubens an die Engel und ihre Werke, auch an der eben genannten Stelle allein (2, 7); wir kommen alsbald auf sie zurück.

§ 23.

Bedeutung der πίστις im sechsten Mandate.

1. Schon die Konstruktion des Wortes selbst legt den theoretischen Sinn nahe. „Was die πίστις angeht (τὰ μὲν περὶ τῆς πίστεως), lauten die Schlußworte des Mandates², so hat dieses Gebot dargetan, daß du den Werken des guten Engels glauben sollst (ὅνα . . . πιστεύῃς), um durch Übung derselben zum Leben zu gelangen. Glaube aber (πίστευε δέ, ὅτι), daß die Werke des Engels der Sünde böse sind; tue diese „also (οὕτως) nicht, und du wirst Gott leben“. Der Inhalt des Satzes bezieht sich auf das Verhalten beiden Engeln gegenüber, wie der Gegensatz zwischen bösem und gutem Engel und äußerlich die Partikeln μὲν — δέ andeuten. Das Verhalten selbst wird beidemal mit πίστις bezeichnet, und im zweiten Satzgliede ausdrücklich gesagt, was Hermas bezüglich des bösen Engels glauben soll. Somit ist auch für das erste Glied des Satzes der Sinn des Wortes erwiesen. Es ist dieselbe πίστις, die, was den guten Engel angeht — τὰ μὲν — als Glaube, was den bösen betrifft — τὰ δέ — als Wirkung des Glaubens sich geltend machen soll. Beidemal ist es das Erkennen, das doppelte Wahrnehmen und Verstehen, des Engels, der in der Seele spricht, worauf der Hirt den Hermas aufmerksam machen und was er ihn lehren möchte.

¹ Mand. 6, 2, 7 8.

² Mand. 6, 2, 10.

2. Eine ähnliche Verbindung des Wortes findet sich an anderer Stelle. Vom bösen Engel und dem Verhalten des Christen ihm gegenüber heißt es da: μηδὲν αὐτῷ πιστεῦε, ὅτι τὰ ἔργα . . . πονηρά εἰσιν und bezüglich des guten Engels: σύνιε αὐτάς (τὰς ἐργασίας = ἔργα) καὶ πιστεῦε αὐτῷ¹. Zwar ist die Bedeutung „folgen“, „gehorsamen“ u. a. rein ethischen Sinnes, hier nicht auf jeden Fall ausgeschlossen; allein der Vergleich mit der vorausgehenden Konstruktion des zehnten Verses desselben Kapitels, die Wiederkehr des gleichen Gedankens in wenig anderer (negativer) Form, macht den Ausschluß doch wahrscheinlich. Μηδὲν konnte zwar als Akkusativ der Beziehung gefaßt werden, aber der Gebrauch ist „sehr beschränkt“², in Verbindung mit πιστεύειν = „folgen“ nicht nachgewiesen, und ist vor allem nicht die hier nächstliegende natürliche Bedeutung. Auch hier heißt πιστεύειν „glauben“ im Sinne von „einem“ glauben (αὐτῷ), oder „etwas“ glauben (μηδὲν), d. h. abermals im Sinne theoretischen Erkennens.

3. Neben der Konstruktion des Wortes πιστεύειν beweist die Gleichstellung desselben mit andern, wie γινώσκειν, συνιέν u. a., den theoretischen Sinn des Begriffes. „Erkenne“ — γίνωσκε — daß der Engel der Gerechtigkeit bei dir ist, heißt es einmal³, und der Hirt fährt fort: τούτῳ οὖν πιστεῦε καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, und ein andermal γινώθι αὐτόν „erkenne ihn an seinen Werken“⁴, und σύνιε αὐτάς d. h. τὰς ἐργασίας τῶν ἀγγέλων καὶ πιστεῦε τῷ. . . .⁵ Nun aber ist es durchaus der gleiche Gedanke, wenn Hermas einerseits mahnt, „dem guten Engel zu glauben“, oder „zu glauben, daß seine Werke gut und die des andern böse sind“, und anderseits hier sagt: „Erkenne, daß der gute bzw. der böse Engel“ in dir ist. Wenn ferner der gute wie der böse Engel durch ein „Sprechen“⁶ sich in der Seele bemerkbar macht und die Einflüsterungen beider eine „Lehre“ sind⁷, welche das Herz nach der einen oder der andern Seite hin geneigt machen sollen, so ist es nicht unrichtig, eine Bestätigung des Glaubens als einer Erkenntnis darin zu finden. Die Ausdrücke „erkennen“, „wissen“, daß der gute Engel usf. in der Seele ist, den „Worten“ desselben und seiner „Lehre“ glauben, erklären ihrerseits den Sinn und die Bedeutung dieses „glauben“, ein anderer Glaube ist nicht gemeint, als der, in dem man „erkennt“ und „weiß“.

¹ Mand. 2, 6.² S. Blaß 96.³ 2, 3; 5.⁴ 2, 4; vgl. 2, 5; 6 πῶς νοήσω αὐτόν.⁵ Ebd.⁶ 2, 3.⁷ 2, 6; διδασκαί vgl. 2, 6 (2) 10 (2) (!)

4. Kommen wir nun auf den Sinn des Adjektivs πιστός (2, 7) in der eingangs erwähnten Stelle, so läßt sich trotz des scheinbar notwendig anzunehmenden ethischen Sinnes die theoretische Bedeutung nicht allzuschwer nachweisen¹. Nicht nur der Gegensatz ist ins Auge zu fassen, auch das ganze Mandat, die, wie wir gesehen haben, überall sonst in ihm festgestellte Bedeutung der πίστις, ist wenigstens mitzubefragen. Danach aber kann der „tugendhafte“, „fromme“ Mann oder in welch anderem ethischen Sinne πιστός übersetzt werden soll, ein πιστός als „Gläubiger“ sein, weil der Gute gerade es ist, welcher den Einsprechungen des guten Engels geglaubt hat. Daraus leitet Hermas, wie gezeigt worden ist, das Entstehen der Werke ab, daß einer „glaubt“ — oder „nicht glaubt“. Das Gute wird damit an sich zwar nicht völlig erklärt, insbesondere nicht die noch im Herzen verlaufenden Regungen und Begierden, das „Aufsteigen der Werke“, aber Hermas glaubt es hinreichend erklärt, und darauf allein kommt es an.

Der theoretische Sinn der πίστις im sechsten Mandate dürfte damit genügend nachgewiesen sein. Er bestätigt zugleich die aus dem ersten Mandate abgeleitete Bedeutung. Das sechste weist, wie bemerkt, auf das erste zurück, da es die ἐνέργειαι der dort genannten πίστις, φόβος, ἐγκράτεια² nachweisen will, womit sich von selbst nahelegt, daß πίστις in beiden Mandaten nur in einem Sinne verstanden werden kann.

Viertes Kapitel.

Der Glaube an den Sohn.

§ 24.

Der Sohn als Objekt des Glaubens.

1. Die vorausgehenden Darlegungen bezogen sich auf Gott überhaupt, d. h. theologisch betrachtet, auf Gottes Natur und Wesenheit, auf Gott, sofern er der „Eine“, der „Schöpfer des Himmels und der Erde, der Allmächtige“ ist. Daß Hermas hiermit keine judenchristlichen Tendenzen verfolgt³, ist schon

¹ Vgl. 2, 7 und oben sub n. 2.

² Vgl. Mand. 7; 8.

³ Die Unrichtigkeit der exklusiven Fassung Gottes als Gegenstand des Glaubens wurde richtig erkannt von Gaab, Hirt 28, wenn sie auch mit dem Hinweis auf eine ähnliche Deutung der „nicht paulinischen Definition des Glaubens beim Brief an die Hebräer“ (11, 1) völlig unrichtig belegt ist. Der

erwähnt worden; die Einheit, die er betont, soll nicht den Personenunterschied in Gott aufheben. Vom „Vater“ spricht Hermas nur zweimal im Unterschiede zum Sohne¹, von diesem öfter, und ebenso vom Heiligen Geist.

2. Wie der Vater ist auch der Sohn Gegenstand des Glaubens², und zwar weil er der Hauptinhalt der Predigt ist³. Der Sohn ist der νόμος θεοῦ, wie wir bei Betrachtung des für den Christen geltenden Sittengesetzes gesehen haben. Wir haben hier den Wahrheits- oder den Lehrcharakter des νόμος als Wahrheit des Glaubens⁴, zu betrachten.

3. „Gesetz Gottes für die Welt“, wird der Sohn als das Heil der Welt gepredigt und geglaubt; der Sohn hat universelle Heilsbedeutung. Es ist unmöglich, in den Turm der Kirche, d. h. der Seligkeit, aufgenommen zu werden, wenn „einer den Namen des Sohnes nicht trägt“, oder wie Hermas wörtlich sagt, nicht „empfangen hat“ (εἰ μὴ λάβῃ)⁵. Der Name des Sohnes macht seinen Träger „lebendig“; der Mensch ist „tot, ehe er den Namen des Sohnes Gottes empfängt“⁶. Die Worte beziehen sich auf die Hebräerbrief gibt, wie die Worte selber zeigen, den Gesamtinhalt des Glaubens in nuce, Hermas bzw. Mand. 1, 1, nur einige Objekte desselben.

¹ Sim. 9, 12, 2; dagegen selbst in Sim. 5 nur einmal: 6, 3; sonst stets θεσπότης (2, 6 11) oder θεός (6, 2) oder κύριος (ebd. 6, 4); in Bezug auf die Menschen ebenfalls nur einmal: Vis. 3, 9, 10.

² Die Absicht ist nicht, die Christologie des Hermas darzulegen; sie hat mit der vorliegenden Untersuchung überhaupt nichts zu tun. Die Frage also z. B., in welchem Sinne das ἔννομα θεοῦ von Hermas gebraucht wird, berührt die Frage nicht; übrigens hat Lipsius selbst die Tatsache, daß der Sohn κύριος ist, nicht bestritten (ZwTh 1869, 253; vgl. oben 5. Kap. § 1, 4, A. 2).

³ Der Sohn als Gegenstand der Predigt ist somit bereits hiernach vom „Gesetze“ unterschieden, da er dieses nicht wäre, ohne jenes zu sein; übrigens vgl. das Folgende. Unrichtig meint somit Stahl, Patrist. Unters. 268, daß Hermas die „Wahrheit“ nur als „sittliche Wahrheit“ kenne, wogegen allein schon Vis. 3, 7, 3 spricht.

⁴ Früher wollte man finden, daß trotz der unverkennbaren „Annäherung des Hermas an den paulinischen Geist“ (vgl. das Nähere hierüber oben, Einl. § 2) doch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ für Paulus mehr gewesen sei, und gerade die Identifizierung des Sohnes mit dem νόμος θεοῦ beweise, daß „dies wenigstens nicht der paulinische Glaubensbegriff sei“ (ZwTh 1869, 259 ff.). Allein nichts konnte der judaistischen Anschauung mehr entgegen sein, als gerade der νόμος-Charakter des Sohnes, der ihn zu universaler Bedeutung für das Heil der ganzen Welt erhebt, und Hermas als Schüler des paulinischen Geistes viel eher denn als dessen Gegner erweist. — Übrigens vgl. oben § 2, Einl. ⁵ Sim. 9, 12, 4. ⁶ Sim. 9, 16, 3.

Taufe, denn „das Wasser ist das Siegel“¹. So ist der Sohn Fels und Tor der Kirche zugleich². Als προγενέστερος πάσης³ τῆς κτίσεως zwar, d. h. als vorweltlicher ewiger Gott, im Räte des Vaters bei der Schöpfung der Welt sitzend⁴, „ist er doch in der Fülle der Zeit offenbar geworden (φανερὸς ἐγένετο, ἵνα), damit, die gerettet werden wollen, durch ihn Zugang zum Reiche Gottes erhielten“ (δι’ αὐτῆς, τοῦτο ἐστὶ τῆς πόλης). Der Sohn also ist auf Erden erschienen mit dem Zwecke, die Menschen zu retten, es die persönliche Aufgabe des Sohnes, den Sündern Heil und war Rettung zu bringen. Darum auch mußte der Sohn bis „an die Grenzen der Erde“ gepredigt werden. Dem Universalismus seiner Bedeutung entsprach die universale Verkündigung der Predigt, und für Hermas steht bereits die Welt im Banne des Evangeliums⁵.

4. Die universale Predigt vom Sohne als dem νόμος θεοῦ enthält das weitere Moment der universalen, d. h. absoluten Glaubenspflicht. Alle, die „hören“, d. h. die vom νόμος Kenntnis und an ihm Anteil erhalten, haben die Pflicht, zu glauben und zu gehorchen. Besonders im achten Gleichnis wird dieser Gedanke veranschaulicht, und immer wieder eingeschärft. Dem großen Baume der Weide, welche der Sohn Gottes selbst ist, werden einzelne Zweige entnommen und an jeden, der Namen und Siegel des Sohnes empfangen hat, ausgeteilt. Wer seinen Zweig nun nicht wenigstens so zurückbringt, wie er ihn empfangen hat, wird ausgeschlossen vom Turn. Der Christ also hat die Pflicht, zu glauben und zu gehorchen; wer immer vom νόμος Kenntnis erhält, für den wird er Gesetz im Leben in Wahrheit⁶.

§ 25.

Bedeutung des Glaubens an den Sohn.

1. Der Ausdruck υἱὸς-νόμος kann zweierlei bedeuten. Einmal kann damit der Sohn selbst als Gesetz gemeint sein, und in

¹ Ebd. ² Sim. 9, 12, 1 ff. ³ So in allen Textüberlieferungen und Versionen. ⁴ Ebd. V. 2. ⁵ Sim. 8, 3, 2; 9, 14, 5; 17, 1, 2; 4, 25, 2.

⁶ Der νόμος θεοῦ erschöpft sich somit nicht in der ethisch-praktischen Bedeutung — so Gaâb, Hirt 30 — sondern setzt in dieser den υἱὸς-νόμος ebenso als Gesetz des Glaubens voraus. Deshalb braucht auch der Sohn als „Gesetz“ keineswegs „cum grano salis“ verstanden zu werden (ebd. 30); die Lösung ist einfacher. Das „Gesetz“ setzt den theoretischen Glauben voraus, den Gaâb auch selbst zugibt, wenn er im Christentum des Hirten „ebenso sehr Lehre als Gesetz“ findet (ebd.)

dieser Auffassung scheint das Wort zunächst genommen werden zu müssen; oder aber der Ausdruck bedeutet den Sohn als Urheber des Gesetzes und das Gesetz selbst als Gesetz und Gebot des Sohnes. Beide Bedeutungen sind durchaus nicht identisch. Die erstere beschränkt das Gesetz ausschließlich auf die geschichtliche Erscheinung des Sohnes, wonach dieser selbst, nicht Gebote, Worte oder Lehren von ihm der νόμος θεοῦ sind. Umgekehrt, ist der Sohn „Gesetz“ nur als Urheber und Quelle des Gesetzes, nicht seiner historischen Person, sondern seinem Willen und seiner Anordnung nach, so wurzelt das Gesetz in der Lehre von seiner Person, und es ist etwas anderes, zu glauben, und etwas anderes, den νόμος zu erfüllen.

2. Es ist „ein tiefer, altertümlicher Gedanke“, sagt Zahn, daß die Person des Sohnes gepredigt wird; aber die Kirche hat diesen Gedanken verkannt, an seine Stelle trat die Betonung und Bevorzugung der Lehre Jesu. Denn es ist ein „sämtlicher apostolischer Literatur widersprechender Gedanke, die Herrenworte vor dem Werk und der Person Jesu und die damit gegebene Auffassung der Worte Jesu als Gebote zu betonen und ihnen den Vorzug zu geben“¹. Nur seiner Person nach sei der Sohn in Wahrheit das „Lebensprinzip“, wenn er, der gepredigt worden ist, im Glauben erfaßt wird; er belebt, und er belebt durch den Glauben. Denn der Glaube ist die sittliche Kraft, durch welche der Sohn angeeignet, das Gesetz erfüllt und das Heil tatsächlich erlangt wird.

Will Hermas wirklich in diesem Sinne verstanden sein? Ist der Sohn nur als Person „Gesetz“, oder wurzelt dieses im Glauben an den Sohn, ohne daß es mit dem Glauben schon selbst wesentlich gegeben ist?

3. Zur Lösung der Frage kann nicht auf die Wendung πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, τοῦτό ἐστι τὸν υἱὸν-νόμον und auch nicht auf die andere: „Das Gesetz wurde in das Herz der Gläubigen gelegt“, (τῶν πιστευόντων), verwiesen werden. Denn es ist ja eben der Begriff „Glauben“ hier selbst in Frage, und allein aus der Priorität des Glaubens vor der Verpflichtung des Gesetzes, wie sie die zuletzt angeführte Stelle auszusprechen scheint, kann bei der schwankenden Ausdrucksweise des Hermas nichts gefolgert werden.

¹ Zahn, Hirt 143 190.

Auch einzelne Äußerungen, die ein Licht auf die Bedeutung des υἱός-νόμος zu werfen an sich geeignet scheinen, wie z. B. die Erwähnung der Märtyrer, die „für den Sohn“ oder genauer „wegen des Sohnes“¹ gelitten haben, ferner die Gleichung: παθεῖν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ² = παθεῖν ὑπὲρ τοῦ νόμου³ sowie die allgemeine Erwägung, daß auch die Person des Sohnes selbst, wenn sie „Gesetz“ sein soll, Glauben und Lehre voraussetzt, können nicht beigezogen werden. Einen vollgültigen Schluß gestatten diese Wendungen überhaupt nicht, ganz abgesehen davon, daß sich Hermas selbst in dem vorausgesetzten exklusiven Sinne über den Begriff νόμος hier nicht geäußert hat.

4. Vielmehr ist zu fragen, ob und wie sich Hermas auch sonst über den νόμος, den er hier in der ganzen Welt predigen und als absolute Lebensnorm aufstellen läßt, näher ausgesprochen hat, eine Frage, nach deren Beantwortung wir nicht lange zu suchen haben. Das ganze Buch des Hermas spricht von diesem νόμος; denn der νόμος ist nichts anderes, als was in den Mandata näher dargelegt und in der ganzen dritten Vision, sowie dem achten und neunten Gleichnis an vielen Beispielen veranschaulicht wird. Hier haben wir den νόμος im einzelnen und im Bilde; es sind die Tugenden, die Gebote, die Werke der Gerechtigkeit im weitesten Umfange, kurz das Leben der Reinheit und Heiligkeit, zu welchem der Christ verpflichtet ist. Es ist der νόμος der himmlischen Stadt, von welchem im ersten Gleichnisse die Rede war, das „Gesetz des Herrn jener Stadt“, das hier Gesetz des Sohnes oder der Sohn selbst als Gesetz genannt wird. Nicht also die Person des Sohnes, sondern Gebote sind das Gesetz des Christen. Und darum ist es etwas anderes, zu glauben, und etwas anderes, dem νόμος im Leben nachzukommen. Jetzt allerdings und in diesen Zusammenhang gestellt, gewinnt die Wendung πιστεύσαντες εἰς αὐτόν ihre volle Bedeutung, und unter dieser Voraussetzung sind wir berechtigt, sie mit „glauben an den Sohn“ zu übersetzen, wie anderseits auch das Gesetz, das „in das Herz der Gläubigen gelegt wird“, den theoretischen Glauben, die Erkenntnis und Überzeugung des Glaubens, voraussetzt.

¹ Sim. 9, 28, 6; die Beziehung von διὰ τὸν θεόν auf den Sohn, das zwar nicht die vrs. lat., aber die codd. Sin., Ath., Apogr. Sim., vrs. Aeth. haben, ergibt sich aus dem vorhergehenden ἐνεκα τοῦ ὀνόματος (V. 5).

² Ebd. V. 2 (vis. 3, 5, 2).

³ Sim. 8, 3, 6 7; hier (V. 7) auch: ἀρνησάμενοι τὸν νόμον (αὐτῶν).

Fünftes Kapitel.

§ 26.

Glaube und Taufe.

Bei Betrachtung des Lebens, das der Christ auf Erden zu führen hat, war von der Heiligkeit der Taufe und den Pflichten, die aus ihr erwachsen, die Rede; hier ist ihr Verhältnis zum Glauben zu erörtern.

1. Als Objekt der Predigt und des Glaubens wird die Taufe ausdrücklich genannt. „Jenen also“, heißt es im neunten Gleichnis¹, „die als Tote in das Wasser hinab und als Lebende wieder emporgestiegen sind, wurde dieses Siegel gepredigt, und sie freuten sich darüber, daß sie eingingen in das Reich Gottes.“ Auch den Abgestorbenen wird die Taufe gepredigt². Und zwar ist die Predigt von der Taufe, deren „Siegel“ die Toten empfangen, die Predigt vom „Namen des Sohnes Gottes“, in „dessen Kraft sie gestorben“ waren; sie hatten wie Heilige gelebt und waren darum der Predigt seines Namens und der Taufe würdig geworden. Denn nur durch die Taufe, die in seinem Namen gespendet wird, ist der Name des Sohnes der „große und unfaßbare Name“³.

2. Ebenso war die Taufe Gegenstand der Gemeindepredigt, auch die „Lehrer“ hatten über sie zu sprechen. „Von einigen Lehrern“ hat Hermas gehört, daß „keine andere Buße sei (μετάνοια) als jene, da wir ins Wasser hinabstiegen und Nachlassung der Sünden empfangen“⁴. Die Worte sind ein Einwand gegen die Bußverkündigung, die dem Hermas aufgetragen ist und erklären sich aus der großen Schwierigkeit der alten, frühesten Kirche, die Rettung Rückfälliger mit der absoluten Geltung der Taufe in Einklang zu bringen. Was in Zweifel gezogen wird, ist nur die Möglichkeit eines wiederholten Sündennachlasses, aber nicht die Existenz der Taufe selbst und der Heiligung durch sie; diese gehört vielmehr zum Glauben und war Gegenstand der Predigt, war Lehre.

3. Auch die Wahrheiten, von welchen bei der Taufpredigt gesprochen ward, teilt Hermas mit; wir haben sie im Vorausgehenden kennen gelernt⁵. Von hoher Bedeutung ist, zu sehen, welche Bedeutung dem Glauben hierbei zukommt. Ist der Glaube

¹ Sim. 9, 16, 4.² Ebd. V. 5.³ Sim. 9, 14, 5.⁴ Mand. 4, 3, 1.⁵ Vgl. oben S. 24 f.

ein rein sittlicher Akt und kein Akt des theoretischen Erkennens, dann ist es nicht eigentlich mehr die Taufe selbst, die reinigt und heiligt. Die Taufe tilgt die Sünden nicht wie die Buße (= μετάνοια), d. h. durch Änderung der Gesinnung¹, durch den Entschluß, fortan sündelos zu leben und die Vollkommenheit des Lebens zu üben, wie Hermas von der zweiten Buße spricht, sondern, wie er nicht weniger klar und bestimmt sagt, sie tilgt sie durch das Wasser. Glaube und Reue (μετάνοια) werden also vom Erwachsenen nur als Vorstufen der Taufe verlangt² und können darum nicht selbst die Vergebung sein. Der subjektive Wert des Glaubens ist somit in nichts anderem als in der Überzeugung von der Wahrheit der Taufe gelegen, die aus der Predigt des Heiles geschöpft wird. Und die μετάνοια bedeutet für die Taufe praktisch nichts mehr als den tatsächlichen Entschluß, zur Besserung und Umkehr des Lebens das einzige vorhandene Mittel, die Taufe, zu empfangen. Die Taufe, nicht die Buße, ist darum jenes mystische Absterben und Wiederaufleben, wie Hermas im neunten Gleichnisse sagt; niemals ist der Glaube an ihre Stelle getreten. Darum ist es unrichtig, und es widerspricht der Taufe nicht weniger als der Natur des Glaubens, wenn gesagt wird: „Der Glaube bewirkt die Vergebung der Sünden.“³

Sechstes Kapitel.

Die Worte πιστεύειν und πιστός in ihrer sonstigen Verwendung bei Hermas.

Noch bleibt der Nachweis für die theoretische Bedeutung, die der Glaube bei Hermas hat, aus dem sonstigen Gebrauche der für „Glauben“ dienenden Ausdrücke, soweit sie vereinzelt und mehr gelegentlich verwendet sind.

Hermas hat drei Worte für Glauben, die wir im einzelnen zu betrachten haben: πιστεύειν, πιστός, πίστις.

§ 27.

Das Wort πιστεύειν.

1. Das Verbum πιστεύειν begegnet uns in zwei hauptsächlichen Verbindungen: in der Konstruktion mit ἵνα daß, und verbunden mit dem Dativ.

¹ Über den Begriff μετάνοια s. oben S. 54; vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers 418, wozu vgl. Behm, ZkWL 1886, 458.

² Apg 2, 38; 3, 19; vgl. Lk 14, 47.

³ So Windisch, Taufe und Sünde 96.

a) Die Konstruktion πιστεύειν ὅτι.

Die Konstruktion mit ὅτι „daß“, findet sich in acht Stellen¹; davon sind zwei bereits erwähnt, die hier deshalb ausscheiden². Die übrigen sechs gruppieren sich nach folgenden gemeinsamen Gedanken.

2. Der „Glaube“ als Motiv der Tugendübung kann nur die Gewißheit, die Überzeugung sein, daß für das gute Werk ein ewiger Lohn gegeben wird; so in der dritten Vision, in den beiden Gleichnissen und in dem zwölften Mandate³. Πιστεύσας heißt es dort, ὅτι ἐὰν ἀφέξηται πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς κληρονομίσει ζωὴν αἰώνιον: der „Glaube“ zeigt den Lohn der Enthaltsamkeit. Auch als „Vertrauen“ gefaßt wäre der „Glaube“ hier doch immer die Gewißheit, daß ein Lohn überhaupt erfolgt; denn auch wer „vertraut“, „glaubt, daß“ er... das ewige Leben als seinen Anteil erhalten wird. So hofft der Reiche, daß sein Almosen von Gott belohnt wird, und jeder Christ „glaubt Gott (τῷ θεῷ), daß wenn er alles dies tut, wenn er Gott fürchtet und sich von aller Sünde enthält, er für Gott leben wird.“⁴ Wahrheiten also sind es, die Hermas (und alle Christen) im Glauben annimmt, oder umgekehrt, wenn er „glaubt, daß dem so ist“, dann kann es nur die Erkenntnis, die Überzeugung sein, die er im Glauben besitzt und die ihn veranlaßt, sein Handeln danach einzurichten.

3. Ähnlich, wenn der Glaube als Grund des Vertrauens bezeichnet wird. In der fünften Vision sieht sich Hermas einem furchtbaren Ungeheuer gegenüber. Er schwankt indessen nicht, denn er „glaubt“; πιστεύσας, ὅτι οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι: . . . εἰ μὴ διὰ. . . . Er will hier das Vertrauen, das er hatte, begründen, und er tut es durch den Hinweis auf eine Wahrheit des Glaubens, auf die Allmacht Gottes, und seinen Glauben an sie. Ein ethisches Verhalten, das etwa mit πιστεύσας angedeutet sein sollte, ist dem Text und Zusammenhang des Gedankens völlig entgegen. Sowenig in den zuvor erwähnten Stellen der Glaube, als das Motiv der Tugendübung, mit dieser selbst zusammenfällt, so wenig ist hier von Tugend und Tugendleben die Rede, das ihn in seiner Bedrängnis aufrecht gehalten hätte. Πιστεύσας ὅτι bedeutet die Wahrheit, an die er glaubt, von der er im Glauben gewiß und überzeugt ist.

¹ Vis. 3, 8, 4; 4, 2, 4 6; Mand. 1, 1; 9, 7; 12, 6, 2; Sim. 2, 5; 5, 1, 5.

² Mand. 1, 1; 9, 7, s. oben § 1 a b.

³ Vis. 3, 8, 4; Sim. 2, 5; 5, 1, 5.

⁴ Ebenso Mand. 12, 6, 2.

4. Noch deutlicher endlich in den noch übrigen, letzten Stellen¹, in welchen Hermas dem säumigen Christen mit dem Zorne Gottes droht. „Glaubet dem Herrn“, ruft er hier den δειψυχοι, den Zweiflern, entgegen, „daß er alles kann, ὅτι πάντα δύνηται, daß er seinen Zorn von euch abwenden und ebenso euch seine Geißeln senden kann.“ Wie es Sünde ist, an diesen Wahrheiten zu „zweifeln“, so ist die Gewißheit und Überzeugung von ihnen die Grundlage des ganzen Bußwerkes überhaupt und muß gerade hier, am Abschlusse des wichtigsten Teiles des Buches, der Mandata, abermals eingeschärft werden. An den ethischen Sinn des Wortes hier zu denken, d. h. an Tugendübung u. a. wo gerade dem Sünder und dem mit der Buße zögernden Christen der Glaube an die Schrecken Gottes in Erinnerung gebracht wird, verbietet sich von selbst.

b) Dativ- und andere Konstruktionen.

1. Dem Sinne nach mit der Konstruktion πιστεύειν ὅτι verwandt sind die Dativ- und andern Verbindungen des Verbums². „Einer Person“ (Gott), „einem Worte usf. glauben“, bedeutet in der Tat nichts anderes als „glauben, daß dem so ist, wie die Person sagt“, oder „wie das Wort besagt“. Die bloße Analyse der sprachlichen Form, die selbst aus einer allgemein gültigen Anschauung erwachsen ist, erweist so für sich allein die Vorstellung vom Wesen des Glaubensaktes. Obwohl daher Hermas auch hier seine Ausdrucksweise nicht selbst erklärt, so darf doch ohne die Gefahr, einen ihm fremden Gedanken in seine Wort- und Satzformen zu tragen, nach dem Zeugnis der Sprache die Erkenntnis als das Wesen des Glaubens betrachtet werden. Wer allgemein gültige Wortverbindungen gebraucht, verwendet sie in dem ihnen zu Grunde liegenden, allgemein gültigen Sinne, solange es nicht bewiesen ist, daß er selbst der Wendung einen andern Sinn und eine andere Bedeutung beilegt.

2. Der übeln Nachrede oder dem lügenerischen Worte „glauben“, heißt unmöglich etwas anderes, als das Wort, die böse Rede für wahr halten, heißt überzeugt sein von der Wahrheit

¹ Vis. 4, 2, 4 6.

² Πιστεύειν τινί an folgenden Stellen: Mand. 2, 2 6 10; 3, 3; 6, 1, 2; 2, 3 6 10; 9, 7; 11, 2, 17 21; Sim. 1, 7; 9, 13, 5; πιστεύειν εἰς τινα Mand. 4, 3, 3; Sim. 8, 3, 2; πιστεύειν διὰ τινος Sim. 9, 13, 5.

³ Mand. 2, 3; 3, 3 τῇ καταλαλιᾷ; τῷ λόγῳ.

der Aussage. Ebenso die Wendung, „dem Herrn glauben, daß er gerecht und barmherzig ist“¹, „dem Engel der Gerechtigkeit glauben“, bzw. das, was er in der Seele „spricht“ (λαλεῖ)². Es handelt sich auch hier um ein Erkennen, um die Überzeugung, daß das wahr ist, was Gott sagt, daß folglich an die Wahrheit seiner Worte zu glauben ist. Dem Zusammenhang nach gleich, bedeutet πιστεύειν im elften Mandate abermals „(Glauben) schenken“, d. h. die Eingebungen³ des wahren prophetischen πνεύμα im Unterschiede von denen des falschen, dessen nämlich, das „lügt“⁴, für wahr annehmen, überzeugt sein von ihrer Wahrheit, somit wiederum Erkenntnis und nicht eine ethisch-praktische Tugendübung. Weil es wichtig ist, zu wissen und sicher zu erkennen, daß das gute bzw. das böse πνεύμα spricht, werden hier wie im sechsten Mandate die Kennzeichen des einen und andern Engels oder πνεύμα mitgeteilt, d. h. Werke, aus denen auf den Inhalt und auf das Ziel ihrer Einflüsterungen geschlossen werden kann. Τῷ πνεύματι πιστεύειν⁵ oder τοῖς ἔργοις πιστεύειν⁶, hat deshalb denselben Sinn, wie γινώσκειν ἀπὸ τῶν ἔργων⁷. Πιστεύειν bedeutet die Erkenntnis des Glaubens, den Glauben als ein Verstehen, als Überzeugung.

3. Die zweimal bei Hermas vorkommende Form πιστεύειν εἰς τινα⁸ bringt den Sinn des Verbums abermals deutlich zum Ausdruck. Beidemal ist zudem von der „Berufung“ die Rede⁹, ob diese nun als Ruf zur Buße oder, was wahrscheinlicher ist, als Aufforderung zu Glaube und Taufe zu verstehen ist. Der „Berufung“ entsprechen die Menschen durch ihr πιστεύειν, „sie glauben an den Herrn“ und „an den Sohn“ oder „dem Herrn durch den Sohn“ (τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)¹⁰. Besonders die letztere Form macht den Sinn des πιστεύειν klar. Sie glauben „durch den Sohn“, weil er die Wahrheiten von Gott verkündigt, und die Offenbarung vermittelt hat; unmöglich aber ist es, die praktischen Tugenden „durch den Sohn“, d. h. durch den „Glauben“ zu üben, d. h. der theoretische Sinn des Glaubens ist außer Frage.

¹ Mand. 12, 6, 6; vgl. 9, 7; Sim. 1, 7.

² Mand. 6, 2, 3; vgl. 2, 7.

³ λαλεῖν V. 2 3 8 9 13 14; ἀποκρίνεται: V. 3 8; προφητεύει: V. 12 (2); οἱ προφήται: 13 15; vgl. ἐρωτῶσιν αὐτόν: V. 2 4 5 6 8.

⁴ V. 1 2 3 4 7; vgl. V. 13: ἀπατᾷ.

⁵ Mand. 11, 17 (2); 21.

⁶ Mand. 6, 2, 3 10.

⁷ Γινῶθι αὐτόν ἀπὸ τῶν ἔργων V. 4.

⁸ Mand. 4, 3, 3; Sim. 8, 3, 2; s. oben S. 80, 3 (Text) und Anm. 2.

⁹ Mand. 4, 3, 4; Sim. 8, 1, 1:

¹⁰ Sim. 9, 13, 5.

§ 28.

Das Wort πιστός.

1. Das Adjektivum πιστός (ἀνίρ) wird von Hermas in doppeitem Sinne gebraucht, einmal als pures Adjektiv, das als solches gleich dem Part. Perf. πεπιστευκότες¹ Leute bedeutet, welche den Glauben haben, oder die im Zustand, im Besitze der πίστις sind; sodann in der Form ὁ πιστός — οἱ ἐκλεκτοί². „der Gläubige“, der Christ als solcher; in diesem Sinne ist es die Standesbezeichnung des Christen.

a) Adjektivisch, im Sinne des Perf. act., gebraucht.

2. Im achten Gleichnis begegnen wir einer Gruppe, die als πιστοὶ μὲν γεγονότες bezeichnet sind, die „aber auch zugleich reich sind und angesehen bei den Heiden“³. Wir haben hier den bereits erwähnten Gegensatz zwischen Reichtum und Glauben; wie daher die Stelle äußerlich an jene vorhergehende erinnert⁴, so wird dem Sinne und seiner Bedeutung nach πιστός auch aus dem dort gebrauchten πεπιστευκότες μὲν (V. 5; vgl. das ἀπαρνούντι τὸν κύριον) erklärt. Das Adjektiv bezeichnet den Zustand gläubiger Überzeugung⁵, den Bekenntnisglauben, der bei Reichtum und andern Gefahren verloren gehen und zur Glaubens„leugnung“ führen kann.

3. Auch der Zusammenhang im achten Gleichnis selbst deutet auf diesen Sinn. Es ist ausdrücklich gesagt, und der Hinweis auf die dritte Vision zeigt die Berechtigung dessen, daß jene πιστοὶ μὲν γεγονότες noch nicht von Gott abgefallen sind, ἀλλ' ἐνέμειναν ἐν τῇ πίστει. Die „Wahrheit zwar“, heißt es zugleich, „haben sie verlassen“ — τὴν ἀλήθειαν — und hielten sich nicht „mehr zu den Glaubensbrüdern, lebten vielmehr wie die Heiden“ oder „mit den Heiden“. „Wahrheit“ und πίστις sind trotz des scheinbaren Gegensatzes offenbar identische Begriffe. Abfall von Gott, Leugnung, deutet auf Bekenntnis und Überzeugung; anderseits kann die „Wahrheit“, die sie ihrem Tun und Handeln nach verlassen haben, nur der Glaube sein. In der Wahrheit des Glaubens sind sie „verblieben“, da sie Bekenntnis und Überzeugung bewahrten; und die „Wahrheit haben sie verlassen“.

¹ Vis. 3, 6, 4; 7, 1.² Vis. 3, 8, 3 4, 3 5 und a. a. O.³ Sim. 8, 9, 1 f.⁴ Vis. 3, 6, 5 4.⁵ Ähnlich Vis. 3, 5, 4: νόοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοὶ; hierüber vgl. unten S. 96.

insofern sie den praktischen Forderungen, die aus der Wahrheit fließen, nicht mehr nachzukommen gewillt sind. Die Stelle beweist so den Gegensatz zwischen Glauben und Leben, der im Sünder besteht, und durch welchen die Anschauung des Hermas vom Glauben nach jeder Seite hin deutlich wird. Weil der Glaube für sich betrachtet, der Glaubensakt, die Erkenntnis einer Wahrheit, die Überzeugung, d. h. nicht eine rein ethisch praktische Tugendübung ist, kann er bei Hermas nicht mit Leben und Werk identifiziert werden.

b) (ὁ) πιστός als Standesbezeichnung.

1. Die zweite Bedeutung, die πιστός bei Hermas allerdings seltener hat, ist die der technischen Standesbezeichnung des Christen. „Gläubig“ in diesem Sinne, oder besser „der Gläubige“, heißt der Christ nicht seines tatsächlich, bei irgend einer Gelegenheit bekundeten Glaubensbekenntnisses wegen; πιστός ist er nicht, weil er tatsächlich glaubt oder seinen Glauben tatsächlich bekennt, vielmehr gebraucht Hermas das Wort gerade auch von solchen, welche den Glauben verleugnen usf. Das Wort in dieser Verwendung besagt nicht mehr, als der Name „Christ“ selbst besagt, und könnte an sich zum Beweise des Glaubensaktes und seiner theoretischen Auffassung nicht verwendet werden. Allein der Zusammenhang, in dem es steht, gestattet doch auch darüber einen Schluß.

2. Einem πιστός (ἄνθρωπος) begegnen wir im vierten Mandate¹. Am Beispiele eines Ehebruches erörtert Hermas hier das Angemessene der zweiten Buße, die zu verkündigen er gesandt ist, und die der andern Sündenvergebung gegenüber, die alle Christen in der Taufe besitzen, den Charakter eines vorübergehenden und nur einmal gegebenen Gnadenerweises hat. Der πιστός ἄνθρωπος ist auf alle Fälle kein tugendhafter Mann; er heißt πιστός (πιστὴν γυνή)², weil und insofern er Christ ist. Denn auch zum Glaubensbekenntnisse oder zur ausgesprochenen Übung des Glaubens hat weder die Sünde, die er getan, noch die Buße, die er tun soll, irgend eine Beziehung. Nun gilt aber, was vom πιστός ἄνθρωπος gesagt wird, ebenso für alle Christen; alle die „an den Herrn bereits geglaubt haben“ — οἱ πιστεύσαντες εἰς τὸν κύριον können nur noch einmal, durch die Buße des Hermas, der Sündenvergebung teilhaftig werden, und jene, die erst an Gott glauben

¹ Mand. 4, 1, 4: γυναῖκα πιστήν.

² Vgl. ebd. 3, 3.

werden — οἱ μέλλοντες πιστεύειν — ebenso nur einmal, durch die Taufe. Πιστός ἀνὴρ und πιστεύσαντες εἰς τὸν κύριον steht somit auf einer Stufe, oder besser gesagt, die Standesbezeichnung sieht zwar vom tatsächlichen oder gegenwärtig geäußerten Glaubensbekenntnisse ab und ist insofern bloßer Name oder Titel, wurzelt aber dennoch in der Vorstellung, daß der Glaube selbst nichts anderes als Überzeugung und Erkenntnis oder Bekenntnis der Glaubenswahrheit ist. Die jetzt οἱ πιστοί heißen, waren es einst auch tatsächlich, so gut auch sie zuvor μέλλοντες πιστεύειν εἰς τὸν κύριον gewesen waren.

3. Im neunten Gleichnis finden wir einen andern Gegensatz¹. Πιστοὶ μὲν heißt es von einigen Christen, δυσμαθεῖς δὲ καὶ αὐθαδεῖς „zwar gläubig, aber auch schwer belehrbar“. Sie wollen alles besser wissen und bringen es nicht fertig, unter die bestehende Autorität sich unterzuordnen. Denn vom Gläubigen erwartet Hermas, daß er zu den Brüdern halte, und insbesondere, daß er sich unterzuordnen imstande sei. Wer das nicht will, versündigt sich am Glauben, wenn schon er selbst Überzeugung und Bekenntnis desselben nicht zugleich damit aufgibt.

4. Der Glaube als Bekenntnis ist gemeint, einschließlich aller Forderungen, die ein solches an den Gläubigen stellt, wenn er die Unruhestifter in der Gemeinde, die Freunde der Zwietracht und Uneinigkeit, gegen den Glauben sich versündigen läßt bzw. sie nach ihrer Bekehrung als πάντοτε ἀγαθοὶ καὶ πιστοὶ bezeichnet². Auch hier, wie bei der zuvor erwähnten Gruppe, kann es sich nicht um die Erwerbung bzw. um den Mangel der Tugend überhaupt handeln. Das besondere Vergehen beider ist vielmehr ausschließlich als Glaubensfehler und -irrung charakterisiert, als Sünde gegen das Bekenntnis des Glaubens und die mannigfachen Formen, in denen es nach der Auffassung des Hermas zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne werden die hierhin zählenden Christen durch die Buße zu πιστοί, im Sinne der Erkenntnis und Überzeugung oder des Bekenntnisses des Glaubens. Und wenn das neunte Mandat, das „Gebot“ der Glaubensüberzeugung κατ' ἐξοχήν, von der Zweifelsucht, der διψυχία, sagt, daß sie imstande sei, den Christen um seinen Glauben zu bringen, καὶ λίαν πιστοὺς καὶ ἰσχυροὺς³, so ist es abermals der Glaube als Über-

¹ Sim. 9, 22, 1.² Sim. 8, 7, 4; 10, 1.³ Mand. 9, 9; bezüglich des gleichen Gegensatzes zwischen πιστός und διψυχία in Mand. 11, 1: τῶν διψυχῶν, οὗ τῶν πιστῶν, ferner V. 1 2 4 16 17 ebd.

zeugung, der bald als Einsicht, Erkenntnis und Gewißheit usf., bald als Bekenntnis, und wieder in anderem Zusammenhang als die das Leben normierende Wahrheit erscheint. Im neunten Mandate bekämpft Hermas zugleich die Sünde des Zweifels, zunächst zwar nur mit Beziehung auf die Erhörung der Gebete, aber doch auch als Sünde am Glauben überhaupt. Verschiedenemal wird hier *πίστις*, *πιστεύειν* gebraucht; der Zusammenhang sichert für alle Ausdrücke den gleichen Sinn, wenn auch zugegeben werden muß, daß im Anschlusse daran und abhängig von dieser Bedeutung der Worte die ethische Tendenz nicht immer ausgeschlossen ist¹; aber hierüber später.

5. Als Standesbezeichnung kommt *πιστός* bei Hermas nicht mehr vor; dafür aber das völlig gleichbedeutende *οἱ πιστεύσαντες*, das im neunten Gleichnis bei jeder einzelnen Christengruppe, die uns Hermas beschreibt, regelmäßig wiederkehrt².

Οἱ πιστεύσαντες heißen die „Apostaten, Lasterer und Veräter der Kirche“³, die „Heuchler des Glaubens“⁴ und alle Christen, die in Weltgeschäfte und in das Welttreiben überhaupt verstrickt sind⁵. Ferner die *ἐψυχοι*, die Gott nicht im Herzen, sondern auf den Lippen haben⁶, die *αὐθάδεις καὶ δυσμαθεῖς*⁷, die *κατάλαλοι*, die durch ihre bösen Reden Haß und Unfrieden säen und die Gemeinde der Gläubigen in ihrer Eintracht stören⁸, auch die Guten und Frommen⁹, die Apostel und Lehrer¹⁰, die ihres Dienstes unwürdigen Diakone¹¹, edle Bischöfe und gastfreundliche Christen¹², endlich die Märtyrer¹³ und die *νήπια βρέφη*, die reinen schuldlosen Lämmer der Herde, die von Sünde und Bosheit nichts wissen¹⁴.

Damit ist ein Zweifaches gegeben. Rein ethische Bedeutung hat das Wort nicht, denn *πιστεύσαντες* sind alle möglichen Klassen von Sündern; auch tatsächlich Glaubende sind sie nicht, denn die Apostaten heißen nicht weniger so. Völlig gleich also mit dem Worte und Begriffe *οἱ πιστοί* werden Sünder, Apostaten

¹ V. 6 7 10 11 12; *πιστός* in Mand. 3, 5 (²) bedeutet nicht „gläubig“, sondern, von Lügenreden gebraucht, „glaubwürdig“.

² Sim. 9, 19, 2; 20, 1; 21, 1.

³ Ebd. 19, 2.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. 20, 1.

⁶ Ebd. 21, 1

⁷ Ebd. 22, 1.

⁸ Ebd. 23, 1.

⁹ 24, 1.

¹⁰ Ebd. 25, 1.

¹¹ Ebd. 26, 1.

¹² Ebd. 27, 1.

¹³ 28, 1.

¹⁴ Ebd. 29, 1; 30, 2; aber auch 30, 4. In Mand. 6, 2, 7 und Sim. 5, 2, 2 allein hat das Wort (*πιστός*) ethischen Sinn; es bedeutet hier „tugendhaft“, „treu“; über *πίστις* in diesem Sinne und über das Verhältnis zu der bisher nachgewiesenen Bedeutung im 2. Abschn., 3., 4., 5. Kap.

und Gläubige οἱ πιστεύοντες genannt, nicht wegen des gegenwärtig bewahrten und bewährten Glaubens, sondern weil sie ehemals die Wahrheit des Glaubens angenommen und zum Glauben auch tatsächlich sich bekannt hatten. Das Wort ist gleichbedeutend mit dem zuvor besprochenen οἱ πιστοί.

Siebttes Kapitel.

§ 29.

Das Wort πιστις in seiner sonstigen Verwendung bei Hermas.

1. Der dritte Ausdruck endlich, den Hermas zur Bezeichnung des Glaubens verwendet, ist das Substantiv πιστις selbst. Im Zusammenhange mit Äußerungen über den Glauben haben wir dasselbe bereits mehrfach als Ausdruck einer Erkenntnis und Überzeugung, die wir im Glauben haben, festgestellt¹. Auch der Gegensatz zwischen Glauben und Werken bzw. der Sünde, in welchem von einer Christengruppe des achten Gleichnisses gesagt war², sie „verharrten im Glauben, ohne die Werke des Glaubens zu haben“, und der Hinweis auf den parallelen Ausdruck³, daß sie „leer an Glauben sind, ohne Frucht der Wahrheit“, ist uns bereits begegnet. Deutlich ist hier der theoretische Charakter des Glaubens gezeichnet, der als Tugend für sich unterschieden ist von den Werken und im Gegensatze zur Sünde steht. Wenn in der früheren Betrachtung des Gegensatzes nur der Unterschied zwischen Glauben und Werken bzw. die wesentliche Verschiedenheit des Verhaltens, das Hermas mit „Glauben“ und mit „Werken“ bezeichnet, hervorgehoben war, so ist jetzt der zugleich damit gegebene und von Hermas auch, wie die zweite der beiden Stellen zeigt, ausgesprochene Wahrheitscharakter dieses Glaubens hervorzuheben. Ist aber der Glaube an sich, d. h. so wie er von den Werken unterschieden ist, Wahrheit, so ist eben damit zugleich gesagt, daß der Glaube für sich Erkenntnis, Überzeugung, und nicht ein rein praktisch-ethisches Verhalten des Christen ist.

2. Die dritte Vision beschreibt u. a. zwei Gruppen von Christen, die einen gewissen Gegensatz zueinander bilden⁴.

¹ So an folgenden Stellen: Vis. 3, 6, 5; 4, 2, 4; 1, 8; Mand. 6, 1, 1; 2, 1 10; 9, 10; vgl. 6 7 9 11 12; 11, 6 7 12 4 9; vgl. Sim. 8, 9, 1.

² Sim. 8, 9, 1.

³ Sim. 9, 19, 2.

⁴ Vis. 3, 5, 4; 7, 3.

a) Die eine besteht aus Leuten, die eben erst den Glauben angenommen haben, die, wie Hermas sagt, νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί; sie sind noch „jung im Glauben und gläubig“. Der Text fährt fort: νουθετοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, „sie werden aber von den Engeln zum Gutestun ermahnt, weil keinerlei Sünde (πονηρία) in ihnen befunden wurde“.

Die Gruppe zählt zu den im Turme aufgenommenen, in ihrem Stande und in ihren Verhältnissen also vorbildlichen Christen. Was sie nun von andern unterscheidet, ist nicht, daß die symbolischen Steine der Gruppe „getrieben und eingesetzt werden“ — ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι, während andere sich selbst zum Bau bewegen (wie die Verteidiger des judaischen Standpunktes des Hirten behaupten), auch nicht darin, daß sie nur kurze Zeit erst den Glauben bekennen, andere dagegen lange (wie Zahn gegen Lipsius und Hilgenfeld meinte). Vielmehr scheint hier einem andern Gedanken Ausdruck gegeben zu sein.

Hermas will sagen, die Werke dürfen zur Aufnahme in den Turm nicht fehlen; wer aber noch „jung im Glauben und gläubig ist“, d. h. wer eben erst den Glauben angenommen hat, der wird zum Gutestun ermahnt und angetrieben, besonders deshalb, weil ein solcher von sich selbst bis jetzt noch keine Werke aufzuweisen hat. Daher begreift sich der Gegensatz, in welchem die Glaubensannahme einerseits und die Übung des Guten anderseits steht, und der in der Partikel ὅτε angedeutet ist. Für den Begriff Glauben selbst¹ ergibt sich somit wenigstens sein Unterschied von dem ἀγαθοποιεῖν, d. h. von den Werken.

b) Mehr noch ergibt sich aus dem Vergleich mit der andern Gruppe. Es sind Leute, wie wir gesehen haben, die in den Turm nicht aufgenommen werden, weil sie nicht einmal Christen und Gläubige sind; sie haben die Taufe nicht.

Hermas beschreibt die Gruppe etwas näher. „Sie hörten die Predigt (τὸν λόγον) und waren auch willens, sich auf den Namen des Herrn taufen zu lassen. Dann aber kommt ihnen die Heiligkeit der Wahrheit in Erinnerung — ὅταν ἔλθῃ εἰς μνησὶν ἡ ἀγνότης τῆς ἀληθείας — es reut sie und sie gehen wieder ihren alten bösen Begierden nach“. Am Glauben selbst hat es ihnen nicht gefehlt, es fehlte die Energie, die Pflichten, die sie mit dem Glauben übernehmen sollten, zu befolgen.

¹ Hirt 241 ff.

Obschon nicht genannt, ist die „Wahrheit“, deren Heiligkeit sie schreckt, ohne Zweifel der Glaube, d. h. die Lehren und Wahrheiten, die sie „gehört“ haben.

Die einen also, die „jung sind im Glauben“, die ihrerseits aber willens sind, das Gute zu tun, zu dem sie ermahnt werden, und diese andern hier, welche die Wahrheit hören und durch sie bewogen, auch zur Taufe bereit waren, sind im Glauben selbst einig, sie sind überzeugt von der Wahrheit. Im Glauben erkennen sie, was wahr, ja sogar was Pflicht und Gesetz des Menschen und Christen ist; sie haben die Einsicht, die Überzeugung des Glaubens. Der Glaube selbst ist nicht = „Leben“, eben darum treten sie von der Taufe zurück, trotz der Einsicht und Überzeugung von der Wahrheit. Wort und Gedanke des Hermas ergeben somit auch hier kein anderes Bild vom Glauben selbst, vom Glauben als Tugend für sich betrachtet, wie so viele andere Stellen des Hirtenbuches.

3. Im Zusammenhange mit den zuvor genannten Stellen bestätigen einige andere den Sinn und die Bedeutung des Wortes πίστις. Die Wendung πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ¹, oder die andere ἐνδοξάμενος τὴν πίστιν τοῦ κυρίου², die an die Form πιστεύειν εἰς κύριον oder πιστεύειν τῷ κυρίῳ erinnern, können nichts anderes als „glauben an den Sohn“, „glauben an den Herrn“ bedeuten. Wenn ferner gesagt ist, daß die Christen die Verheißungen Gottes ἐν μεγάλῃ πίστει aufgenommen haben³, so mag πίστις „Glauben“ oder „Vertrauen“ bedeuten, der Gedanke ist auch hier wieder der gleiche. Denn nur der „Glaube“, daß die Verheißungen wahr sind, daß in Wahrheit ein solcher Lohn in Aussicht steht usf., d. h. die Gewißheit und Überzeugung, welche dieser Glaube oder dieses „Vertrauen“ mitteilt, ermöglicht es, die Verheißungen anzunehmen und sie als Beweggrund für ein reines, sittliches Leben gelten zu lassen.

4. Drei Stellen im ganzen geben über die Bedeutung des Wortes keinen sichern Aufschluß. Die Tugendreihe, die Hermas aufstellt, die ähnlich der symbolischen Folge der Jungfrauen⁴ mit der πίστις beginnt⁵, wäre vielleicht noch eher im gleichen Sinne zu deuten wie die symbolische πίστις selbst, d. h. im Sinne der Erkenntnis und der Überzeugung des Glaubens⁶. Die

¹ Sim. 9, 16, 5. ² Vis. 4, 1, 8; Sim. 6, 1, 2. ³ Vis. 1, 3, 4.

⁴ Vis. 3, 8, 7; Sim. 9, 15, 2; vgl. Mand. 1, 1. ⁵ Mand. 8, 9.

⁶ Vgl. über diese πίστις in Vis. 3, 8, 7, insbesondere V. 4.

beiden andern Ermahnungen zur $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ¹ aber lassen den Sinn des Wortes nicht bestimmt und sicher erkennen, weder nach der einen noch auch nach der andern Bedeutung²; hierüber aber siehe das Folgende. Sowenig wir ein Recht haben, die betreffenden Verbindungen des Wortes für die theoretische Bedeutung der $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ in Anspruch zu nehmen, so wenig sind sie ein Beweis für deren ethischen Sinn.

Zweiter Teil.

Die Sünden gegen den Glauben.

Der ethische Zweck, den Hermas in seinem Buche verfolgt, fordert neben der Tugend die Darstellung ihres Gegensatzes, der Sünde; der Betrachtung der Tugend des Glaubens muß sich darum die der Sünden gegen den Glauben anschließen.

Nun haben sämtliche Sünden gegen den Glauben den Charakter von Sünden gegen die Erkenntnis und Überzeugung des Glaubens. Es sind nicht so sehr Sünden rein sittlicher Verfehlungen wie Lieblosigkeit, Haß, Schwelgerei u. dgl., sondern Vergehungen, Irrungen des Erkennens, sei es, daß die Wahrheit überhaupt nicht erkannt, sei es, daß sie nicht mehr erkannt oder verloren ward, sei es endlich, daß sie Zweifeln unterlegen ist. Immer aber ist es der Glaube als die Wahrheit, dem sie unmittelbar entgegengesetzt sind. Zwar ist es hier methodisch nicht möglich, einen stringenten Schluß aus dem Wesen der Sünde allein auf die Natur der entgegengesetzten Tugend zu ziehen. Darüber fehlen alle theoretisch-didaktischen Angaben bei Hermas. Allein die Beschreibung der Glaubenssünden ist doch geeignet, die Bedeutung des Glaubens, als theoretische Erkenntnis, d. h. als Überzeugung, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, zu bestätigen.

Erstes Kapitel.

§ 30.

Apostasie und Unglaube.

1. Die größte Sünde gegen den Glauben und für Hermas die schwerste aller Sünden überhaupt³ ist die Apostasie, der

¹ Mand. 8, 10; 12, 3, 1; vgl. auch Sim. 9, 17, 4; 18, 4; doch siehe über diese das Folgende.

² An allen übrigen Stellen hat $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ rein praktisch-ethischen Sinn: Vis. 3, 5, 5; Mand. 5, 2, 1 3; 9, 6; 12, 5, 4; 6, 1; Sim. 6, 3, 6; 9, 23, 2; 26, 8; über diese s. später.

³ S. hier § 30, 4.

Abfall vom Glauben. Durch ethische Einflüsse zwar bisweilen herbeigeführt, ist sie ihrem Wesen nach doch Verstandessünde; auch Hermas läßt darüber nicht den geringsten Zweifel, obwohl er dem Worte nach die Apostasie und den Unglauben nicht als solche charakterisiert. Aber so, wie sie beschrieben werden, sind sie nichts anderes als Sünde gegen die Überzeugung und das Bekenntnis der Glaubenswahrheit. Mit sittlichen Vergehungen haben sie an und für sich nichts zu tun, da diese von Hermas nicht nur als mit dem positiven Besitz und der Übung des Glaubens vereinbar betrachtet werden, sondern weil auch anderseits der Abfall vom Glauben erst als Folge, als Resultat des sittenlosen Lebens erscheint.

Zur Bezeichnung des Abfalls gebraucht Hermas zum Teil die verbale Form ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος¹ zum Teil das Substantiv ἀπόστατα; in beiden ist die Bedeutung konstant.

2. Von den Reichen des achten Gleichnisses war gesagt worden², daß sie „von Gott nicht abgefallen sind, sondern im Glauben verblieben“, und zugleich, „daß sie ihres heidnisch gewordenen Lebens wegen die Wahrheit verlassen haben“. Von der Wahrheit also fällt ab, wer von Gott abfällt, d. h. der Apostat sündigt gegen den Glauben, indem er die Wahrheit und frühere Überzeugung des Glaubens aufgibt.

3. Auch weltliche Geschäfte sind bei Hermas eine drohende Gefahr für den Glauben, in dem Sinne freilich nur, daß sich der Christ in sie „verwickeln“ läßt. Schließlich, sagt Hermas, „fallen sie ab“³; denn „infolge ihres Treibens lästern sie Gott und leugnen ihn; durch ihre Sündhaftigkeit haben sie ihr Leben verloren“. Weil aber Leugnung, darum charakterisiert sich die Apostasie als Sünde gegen das Bekenntnis und die Erkenntnis des Glaubens; die Glaubens„leugnung“ hier und der Abfall von der „Wahrheit“ in der zuvor erwähnten Stelle sind Korrelate; sie deuten beide auf denselben Glaubensbegriff.

4. Die Apostasie ist auch die schwerste Sünde überhaupt; sie allein läßt keine Hoffnung mehr auf Bekehrung. Wer von Gott abgefallen ist, hat „das Leben verloren“, und anderseits, solange der Christ noch nicht von Gott abgefallen ist, besteht kein Grund, auch für Hermas nicht, an seiner Rettung zu ver-

¹ Ἀπόστατα dreimal; ἀποστῆναι κτλ. achtmal (mit Sim. 9, 30, 4); der Ausdruck ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος übrigens nach Hebr 3, 12.

² Sim. 8, 9, 1 3. ³ Sim. 8, 8, 2 5.

zweifeln. „Das rettet dich“, wird Hermas belehrt, „daß du bei allen deinen Sünden vom lebendigen Gott nicht abgefallen bist.“¹ Die Steine dagegen, welche die Apostaten in der dritten Vision versinnbildeten², „fallen ins Feuer und brennen“, d. h. eine Rettung „der Abgefallenen“ ist ausgeschlossen. Als Trennung von Gott³, als καταφθορά εἰς θάνατον, wie der eigentümliche Ausdruck, im Gegensatze zur bloßen καταφθορά lautet, hat die Apostasie als Sünde definitiven Charakter. Darum nimmt sie gerade das Attribut εἰς τέλος an, nicht nur um die zeitliche Dauer der Verstocktheit anzudeuten, sondern weil diese Sünde die consummatio peccati überhaupt ist, und weil sie die Apostaten wenigstens tatsächlich der Hoffnung auf Bekehrung völlig beraubt. Sie ist das „Zurücktreten von Gott“ in jeder Beziehung. Aus dem Ausdruck des Hermas, der „Apostat hat sein Leben verloren“, folgt zwar für die Natur und das Wesen der Sünde nichts. Aber doch ist zugegeben, daß die Apostasie der Hoffnung auf Bekehrung nicht berauben würde, wenn sie nicht Abfall von der früheren Überzeugung des Glaubens, von der Wahrheit des Glaubens wäre. Sie entzieht dem Glauben und dem auf ihm ruhenden Leben das Fundament, die Überzeugung von seiner Wahrheit, sie ist für sich betrachtet der Zustand des definitiv und auf immer von Gott Getrennten. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß auch dieser Zug, in das Charakterbild der Sünde, wie es im vorausgehenden aus Hermas entnommen worden ist, vollkommen paßt.

5. Es ist darum verständlich, wenn Hermas Apostaten, Verräter der Kirche und der Glaubensbrüder⁴, sowie Heiden⁵ auf eine Stufe stellt. Alle veründigen sich gegen das Bekenntnis oder, was dasselbe ist, gegen die Erkenntnis des Glaubens und unterscheiden sich von den Heiden insofern, als diese die Glaubenserkenntnis und damit die Möglichkeit einer Rettung noch nicht, die Apostaten nicht mehr besitzen. Wenn hierbei die „Heiden und Apostaten“ den „Gerechten“ gegenübergestellt werden und

¹ Vis. 3, 2.

² Vis. 3, 7, 2; nur versio Pal. hat (wie auch Vis. 1, 4, 2) praevaricatores; Vulg., Aeth. übersetzen mit refugae und abnegantes.

³ Sim. 6, 2, 3 4 ἀπεσπασμένοι . . . εἰς τέλος.

⁴ Sim. 8, 6, 4; 9, 19, 1.

⁵ Vis. 1, 4, 2: Auch „Verrat und Lästerung Gottes“, die auf einer Stufe mit Apostasie stehen, haben darum definitiven Charakter in dem dargelegten Sinne; vgl. Sim. 9, 19, 3.

letzteren der trostreiche Teil der Offenbarungen gilt, die Hermas erhalten hatte, den Heiden und Apostaten aber der „harte und schreckliche Teil“, so sollen damit nicht alle „Ungerechten“, d. h. alle Sünder als Apostaten bezeichnet werden. In der dritten Vision und in den großen Gleichnissen geschieht dies niemals; immer sind Apostaten eine Klasse von Sündern für sich und deutlich von andern unterschieden¹, und auch nicht alle, die unbußfertig blieben, sind Apostaten², wie erwähnt worden ist. „Gerechte“ heißen die einen darum, weil sie würdige Glieder der Kirche sind, „Ungerechte“ die andern, weil sie, ob durch sittliche Verfehlungen oder durch Glaubensirrung und -leugnung, des Ausschlusses aus der Kirche und des Verlustes der Seligkeit würdig sind. Darum erscheinen die Apostaten den „Gerechten“ gegenüber als die Ungerechten, d. h. als Typus der Unbußfertigkeit, als Vertreter der schwersten Sünde und des verhängnisvollsten Vergehens gegen Gottes Gebot. Am Charakter der Apostasie selbst aber, an ihrem Wesen, als Verstandessünde, als Abfall vom Bekenntnisglauben, wird nichts geändert.

6. Von den Apostaten unterschieden, begegnet uns in der dritten Vision³ eine andere Gruppe, die der Ungläubigen. Diese stehen in konträrem Gegensatz zu dem christlichen Glauben, sie wollen nicht völlig mit dem Glauben brechen, nur scheint ihnen ein „besserer Weg“ möglich. Auch so aber ist von ihnen gesagt, daß sie „ihren wahren Weg“ damit verlassen. Hermas spricht hier allerdings nur im Bilde und Gleichnis; aber wenn die Worte nicht zwecklos gewählt sind und das Symbol seine besondere Deutung hat, dann sind „wahrer Weg“, „Irren“, „Irrweg“ nicht belanglose Begriffe, sondern Zeichen, daß die Christen, die er hier beschreibt, gleich ihren Vorgängern, den Apostaten und Leugnern, die Wahrheit des Glaubens mit dem Irrtum vertauscht haben.

Zweites Kapitel.

§ 31.

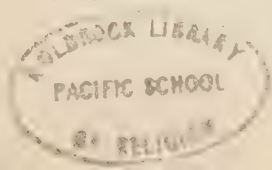
Die Gotteslästerer.

1. Der Sache nach hat das Wort βλασφημεῖν in den neutestamentlichen Schriften eine zweifache Bedeutung. Zunächst

¹ Vis. 3, 7, 2; coll. c. c. 6 u. 7, 1 u. 4; Sim. 8, 6, 4 coll. c. V. 5 c. 7 ff.; 9, 19, 1 coll. c. V. 2 c. 20 ff.

² Vis. 3, 7, 1 3; Sim. 9, 19, 2; 20, 4 ff.

³ Vis. 3, 7, 1.



ist es Sünde gegen die Verehrung, die Gott und göttlichen Dingen zukommt.

In diesem Sinne erheben die Juden die Anklage der Blasphemie gegen Jesus, als er dem Gichtbrüchigen seine Sünden verzieh¹. Der Grund der Anschuldigung liegt darin, daß Jesus sich damit ein göttliches Privileg und göttliche Macht überhaupt zuschrieb² bzw. in den Augen der Juden Gott die ihm allein zustehende Ehre und Verehrung entzog. Deshalb sind in gleicher Weise, vom Standpunkt des Evangelisten aus, die Schmähreden gegen die Person Jesu selbst Blasphemien³.

2. Die andere Bedeutung zeigt die Blasphemie als Glaubenssünde, und zwar als Sünde gegen den theoretisch gefaßten Glauben. Zunächst ist es „Lästerung“, wenn die Juden gegen das „Wort Gottes“, gegen die Predigt von Gott, die Gottes Wort selbst ist, reden⁴. Damit ist freilich die Verunehrung Gottes selbst, ähnlich wie in der zuvor genannten Bedeutung, mit einbegriffen⁵. Aber spezifisch betrachtet, richtet sich die Lästerrede der Juden gegen die Predigt als gegen das Mittel zur Verbreitung des Glaubens: Sofern sie das Wort von oder über Gott nicht wollen, wollen sie den Glauben nicht, widerstreben sie dem Glauben und der Erkenntnis des Glaubens.

3. Hierher gehören die Vorwürfe Pauli gegen die Christen, daß „wegen ihres Sündenlebens der Name Gottes gelästert werde“.⁶ Der Apostel will sagen, daß die Erkenntnis Gottes dadurch behindert sei. Die Heiden können nicht verstehen, wie diejenigen, die sich als Volk Gottes bezeichnen und die ein solches Leben zu führen imstande sind, die Wahrheit besitzen können. Die Zitate, die Paulus anführt, sprechen denselben Gedanken aus⁷. Auch hier ist die Lästerung Gottes durch die Heiden das Zeichen der Ablehnung Gottes, d. h. das Widerstreben gegen die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn. Darum will auch Gott, wie der Prophet beifügt, sein Volk heiligen und reinigen, „nicht eurentwegen, sondern um meines heiligen Namens willen“ (V. 22), nämlich „daß man erkenne, daß ich der Herr bin“ (V. 23).

¹ Mt 9, 1 ff; vgl. die Parallelstellen und Mt 26, 65; 2, 7 u. ä.

² Vgl. Mk 2, 7; Lk 5, 18.

³ Mk 15, 29; 23, 39 usf.; vgl. Röm 14, 16; 1 Kor 10, 30; 1 Tim 6, 1; Jak 2, 7. ⁴ Apg 13, 45 u. a. ⁵ Vgl. Apg 18, 6. ⁶ Röm 2, 24.

⁷ Aus Is 52, 2 und Ez 36, 20 ff 23.

Ebenso im zweiten Briefe Petri¹: „Durch die Sünder wird der Weg der Wahrheit gelästert“. Auch hier sind nicht die Christen selbst die Lästerer, sondern der Anlaß der Lästerung — $\delta\iota\ \sigma\ddot{\upsilon}\nu$, oben $\delta\iota\ \acute{\upsilon}\mu\grave{\alpha}\varsigma$ —, und die eigentliche Spitze der Sünde geht gegen die Erkenntnis der Wahrheit, gegen „den Weg derselben“, oder zu derselben.

4. Deutlicher tritt der Begriff der Lästerung als Widerstreben gegen Wahrheit und Glaubensbekenntnis in der nachapostolischen Literatur zu Tage. Im zweiten Klemensbriefe² wird gesagt: „Die Heiden hören die Worte Gottes aus unserem Munde und bewundern ihre Trefflichkeit und Erhabenheit; dann aber sehen sie unsere Werke, erkennen, daß sie zu den Worten nicht stimmen, und fangen an zu lästern und sprechen: „Wir haben uns getäuscht, jene Worte sind Irrtum und Fabel.“ Der Gedanke Pauli, der oben dargelegt worden ist, kehrt hier deutlich und ausführlich wieder; die Lästerung ist Ablehnung der Glaubenswahrheit; sie wollen nicht glauben, da sie die Lehre solcher Christen nicht für die Wahrheit halten³.

5. Bei Hermas endlich wird das Wort $\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\nu$ im Sinne der Glaubenssünde gebraucht, mit einer einzigen Ausnahme⁴. Die Lästerer stehen auf einer Linie mit den übrigen Glaubenssündern, den Apostaten und Verrätern, und werden mit diesen aus dem Turne verwiesen⁵. „Lästerer“ sind darum auch die eigenen Kinder des Hermas, weil sie „Verräter an ihren Eltern“ waren und „Verräter“ von andern genannt wurden⁶; darum muß die Kirche, wie von allen $\delta\acute{\epsilon}\psi\chi\omicron\iota$ und $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\tau\alpha\iota$ ⁷ auch von den „Lästerern“ gereinigt werden. Das Wort hat hier keine ethische Bedeutung; wie das sechste Gleichnis zeigt⁸, unterscheidet Hermas zwischen Sünden der Lust und Schwelgerei, d. h. eines sittenlosen Lebens einer-, und anderseits Sünden der Blasphemie. Ausdrücklich heißt es dort von den ersteren: „Gegen den Herrn haben sie aber in keiner Weise gelästert“ ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\nu\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu\ \sigma\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\beta\lambda\alpha\sigma\phi\acute{\eta}\mu\eta\sigma\alpha\nu$), d. h. trotz aller Laster sind sie im Bekenntnisse und Glauben Gottes verblieben, sind weder den Apostaten noch den Verrätern der Kirche ähnlich geworden. Die Gleichstellung

¹ 2 Petr. 2, 2.

² 13, 2 1 3; vgl. 1 Clem. 1, 1; 47, 7; Did. 3, 6; Ignatius, Ad Trall. 8, 2.

³ Ad Diogn. 5, 14. — Martyr. Polyc. 9, 3; Ignatius, Eph. 10, 2.

⁴ Mand. 8, 3.

⁵ Sim. 8, 8, 2; 6, 4; 9, 19, 1 2 f.

⁶ Vis. 2, 2, 2.

⁷ Sim. 9, 18, 3.

⁸ Sim. 6, 2, 4 3.

also mit diesen, die sich an den erwähnten Stellen findet, will mehr besagen als bloß eine Lästerung durch Sünden des Lebens und der Tat; die βλάσφημοι sind Glaubenssünder, sie vergehen sich gegen die Erkenntnis und das Bekenntnis des Glaubens, ob sie nun selbst an der Wahrheit irre werden, oder ob sie Anlaß für andere sind, sich von der Wahrheit des Glaubens nicht überzeugen zu können und deshalb ihm das Herz zu verschließen.

§ 32.

Die Heuchler.

1. Die dritte Sünde gegen den Glauben ist die ὑπόκρισις ἐν τῇ πίστει, das Heucheln des Glaubens. Je nachdem kann ὑπόκρισις verschiedene Bedeutung haben. Das Wort kann in ethischem Sinne jede Sünde überhaupt bezeichnen, insofern durch sie das Leben nach dem Glauben negiert wird; oder aber es bezeichnet im eigentlichen und zunächst liegenden Sinne die Heuchelei und Unehrlichkeit, in welcher ein Christ den Glauben zu besitzen und die Wahrheiten desselben anzuerkennen vorgibt, während er im Herzen nichts weniger als gläubig oder überzeugt ist. Im letzteren Sinne wird der Glaube selbst und zwar seiner theoretischen oder Erkenntnisbedeutung nach durch die Sünde der ὑπόκρισις ausgeschlossen.

Die Frage ist somit diese: Wie schildert Hermas die „Heuchler“? Erst auf Grund dieser Frage darf der Glaube zur Vergleichung beigezogen werden, nicht umgekehrt.

2. Dreimal begegnen uns die „Heuchler“; zunächst in der dritten Vision¹ als υἱοὶ τῆς ἀνομίας, als die Söhne der Bosheit. „Sie glaubten heuchlerisch — ἐπίστευσαν δὲ ἐν ὑποκρίσει — und nichts Schlechtes blieb ihnen fern.“ Darum haben sie auch keine Rettung, weil sie ihrer Sünden wegen zum Bau nicht tauglich sind (διὰ τὰς πονηρίας αὐτῶν). Gottes Zorn haben sie erregt und werden deshalb weit vom Turme weggeworfen.

Das zweite Mal sind die „Heuchler“ „Lehrer der Sünde“², διδάσκαλοι τῆς πονηρίας, die, wie es an der dritten Stelle, wo sie uns begegnen, heißt, „keine Frucht der Gerechtigkeit“, sondern

¹ Vis. 3, 6, 1 ἐν ὑποκρίσει mit allen codd.; apogr. Sim. εἰς ὑπόκρισιν; vers. Pal: subdole; Aeth. allein: dubitantes.

² Sim. 8, 6, 5; im Text: ὑποκρ. καὶ διδ. τῆς π. Trotzdem ist nur eine Gruppe geschildert; καὶ fügt nur ein neues Kennzeichen an. Dies beweist das gemeinsame Symbol, die genaue Übereinstimmung mit der Parallelschilderung (Sim 9, 19, 2), und die einheitliche Zeichnung an beiden Stellen.

nur noch den Namen haben, am „Glauben selbst aber leer sind, und keine Frucht der Wahrheit“ aufweisen. Zugleich ist gesagt, daß sie „ihren Herrn nicht gelästert haben und auch nicht zu Verrätern“ der Glaubensbrüder wurden; sie ließen sich aber durch Geld bestechen, schlechte Lehren vorzutragen, durch die sie die Gemeinde zerstören¹.

3. Zwei Dinge also sind es, die nach dieser ausführlicheren Schilderung von den Heuchlern des Hermas ausgesagt sind: ein ethischer Mangel, insofern der Glaube ohne Frucht geblieben ist, d. h. sie sind Namenschristen, es fehlt ihnen die Sache, der Kern, der Inhalt des wahren Christenlebens. Allein es fehlt ihnen noch mehr; der zweite Mangel ist der Abgang des Glaubens selbst, und unter diesem Gesichtspunkte sind sie „Heuchler“.

Zunächst ist sicher, daß sie nicht allein ihrer sittlichen Vergehungen wegen als „Heuchler“ aufgeführt werden können; dies träfe alle übrigen vom Turme ausgeschlossenen Christen ebenso, vielleicht einige noch mehr und in höherem Grade als jene. Unter dieser Voraussetzung wäre eine Klassifizierung der Sündengruppen, wie sie von Hermas gegeben wird und von denen eine die der „Heuchler“ ist, überhaupt nicht möglich.

Sodann ist zu erwägen, daß sie „Lehrer der Sünde“ oder, wie der griechische Ausdruck wörtlich besagt, „der Schlechtigkeit“ sind. Damit aber stehen sie, wie das achte Gleichnis hervorhebt (ὁδοχῆς ξένης), im Gegensatz zum Glauben der Gemeinde. Sie tragen Lehren vor, welche die Buße für überflüssig erklären und damit allen Lastern die Tore öffnen, Dinge, die in der Gemeinde unerhört und ein Ruin der Lehre selber sind. Freilich sind sie für sich selbst noch nicht so weit gegangen, den „Herrn zu lästern und die Brüder zu verraten“, d. h. im Herzen haben sie den alten Glauben noch immer, sie sind noch immer Gläubige. Aber dennoch sind sie Heuchler, da ihr gelegentlich gezeigtes äußeres Glaubensverhalten nicht vermuten läßt oder darüber täuschen soll, daß sie zu gleicher Zeit Lehren verbreiten, die den Glauben zerstören.

4. So ist auch die Koordination der Satzglieder begreiflich, die wir in der ersten Schilderung der ὑποκρίται finden: ἐπίστευσαν δὲ ἐν ὑποκρίσει καὶ πᾶσα πονηρία οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν. Das Heucheln des Glaubens ist das eine Brandmal dieser Söhne des

¹ Sim. 9, 19, 2 f.

Verderbens¹; das andere, dazu kommende, ist die sittliche Verderbtheit. Die allgemeine, durch die Form καὶ . . . οὐκ statt οὐδέ noch besonders hervortretende Fassung, welche das zweite Satzglied ausspricht und die sich ohne Zweifel auf die sittliche Haltung als solche bezieht, schließt zudem aus, daß auch im ersten Gliede ein ethisches Verhalten gemeint sei, d. h. „Heuchler des Glaubens“ sind sie im wahren Sinne des Wortes, sie geben sich, als ständen sie gänzlich aufseiten des Glaubens und handeln doch gegen ihn, oder, wie im achten und neunten Gleichnisse, sie heucheln und täuschen über ihren Glauben.

5. Glaube und Sitte sind demnach auch hier die Gebiete, aus welchen die Anforderungen an den Christen erwachsen. Wo freilich der Glaube nichts anderes ist, als „die persönliche Tat des einheitlich und ausschließlich auf Gott gerichteten Menschen², in rein ethischem Sinne nämlich, gewinnt der Begriff „Heuchler des Glaubens“ einen wesentlich andern Inhalt. Wie unrichtig es aber ist, die Glaubensheuchler mit den Schein- und Namenschristen zu identifizieren, die den Glauben durch ihr Leben Lügen strafen, ohne daß sie gegen den Glauben selbst sich versündigen, hat sich nicht bloß aus der zuletzt angestellten Betrachtung ergeben. Die ganze vorausgehende Untersuchung hat den Glauben als solchen ausschließlich als Erkenntnis und Überzeugung erwiesen, und die nachfolgende, die sein Verhältnis zum Leben selber erörtert, wird diesen Nachweis von neuem, von der entgegengesetzten Seite her, liefern. „Heuchler des Glaubens“ sind Heuchler des Bekenntnisses oder der Erkenntnis desselben; nur darum war es Hermas auch möglich, eine von jenen Sündern, die ihr Leben nicht nach dem Glauben ein-

¹ Zum Begriff ἀνομία ist zu bemerken: bei Paulus und Johannes (nur diese von den neutestamentlichen Schriftstellern haben das Wort) ist ἡ ἀνομία die Sünde κατ' ἐξοχήν, d. h. der Zustand des von Gott absolut Getrennten und nur durch Christus Wiedergewonnenen, 2 Kor 6, 19; 2 Thess 2, 7 (μυστήριον ἀνομίας); V. 3 (vgl. 2 Kg 19, 22 und Dt 13, 13, beide nach Vulg.: Filii Belial); Tit 2, 14; Hebr 1, 9; 8, 12; 10, 17; 1 Jo 3, 4; danach Röm 4, 7; 6, 19. — Dagegen steht es bei Hermas nur einmal noch in diesem Sinne der kompletten Bosheit, außer Vis. 3, 6, 1 (s. Text) in Vis. 2, 2, 2: in allen andern Stellen, ob mit Artikel (Sim. 5, 5, 3; Sim. 8, 10, 3: ἔργα τῆς ἀνομίας von den πιστεύσαντες μόνον) oder ohne Artikel (Mand. 4, 1, 3; 8, 3; 10, 3, 2; Sim. 7, 2) in der allgemeinen Bedeutung „Sünde“. Aus dem bloßen Worte ergibt sich demnach für den Begriff ὑπόκρισις bzw. ἐπίστευσαν ἐν ὑποκ. (Vis. 3, 6, 1) kein Schluß.

² Zahn, Der Hirt des Hermas a. a. O.

richten, verschiedene, den Apostaten, Leugnern und Ver-rätern des Glaubens aber „verwandte“¹ Gruppe in ihnen dar-zustellen.

Drittes Kapitel.

Die διψυχία.

1. Die Glaubenssünden, die bisher betrachtet worden sind, bedeuten alle ihrer Natur und dem Gebrauche ihrer Bezeich-nungen nach, einen, und zwar den theoretischen Gegensatz gegen den Glauben. Anders das Wort und der Begriff διψυχία; das Wort hat doppelte Bedeutung: es bezeichnet den theore-tischen Zweifel, und zugleich ethisch das Schwanken des Willens zwischen Gott und Welt, den Zustand der Lauheit. Für die Methode der Begriffsuntersuchung ist darum der Weg vorge-zeichnet. Die Stellen sind einzeln für sich bzw. nach der Gesamt-anschauung, die Hermas vom ἀνὴρ διψυχος hat, zu betrachten, und mehr als sonst ist hier die Voranstellung eines Begriffes, selbst wenn er etymologisch begründet scheint, zu vermeiden, eine Regel, die nicht immer beachtet worden ist: Die ethische Bedeutung des Wortes, die in der Zusammensetzung derselben aus δις und ψυχή wurzelt, ist nicht vorauszusetzen, sondern im einzelnen Falle nach-zuweisen.

§ 33.

Διψυχία als Zweifel am Glauben.

2. Zunächst ist zu fragen: Wen bezeichnet Hermas als διψυχος, welcher Art sind die Christen, die Hermas selbst als Vertreter der so häufig erwähnten und gerügten διψυχία anführt?²

a) Er spricht einmal von Christen, deren Zweige halb grün, halb dürr sind. Das sind die διψυχοι. „Sie sind nicht lebendig und nicht tot“³, sie „haben Gott auf den Lippen, aber nicht im Herzen“⁴; ihre „Worte“ leben, aber ihre Werke sind tot. Sie kommen vom vierten Berge, dessen Gräser in der Wurzel verdorrt und nur oben, an der Spitze, noch grün sind. Es sind die Lauen und Gleichgültigen, die hier gemeint sind, die nicht schlecht und nicht gut sind, die zwischen Gott und Welt, Sünde und Gebot beständig hin und her schwanken; ihr Zustand ist rein ethischer Natur.

¹ Ὁμοιοι Sim. 9, 19, 2; ἐγγὺς αὐτῶν Sim. 8, 6, 5.

² Eigentümlich ist die Übersetzung Schweglers, Nachapostolisches Zeitalter I 335: διψυχία = Zaghaftigkeit.

³ Sim. 8, 7, 1 2.

⁴ Sim. 8, 8, 1 3; Vis. 3, 6, 5 coll. c. Sim. 9, 21, 3; 20, 1.

b) Ähnlich werden andere als *ῥιψοχοι* bezeichnet, die ursprünglich in Weltgeschäfte verwickelt, oder mit Reichtümern überhäuft¹, oder vom Geiste der Eitelkeit und des Strebertums ergriffen waren². Nach Prüfung dieser Gruppen durch den Engel der Buße erweisen sie sich als nur wenig gebessert; aus ganz Verwerflichen sind sie Laue geworden, die es nicht fertig bringen, mit ihren alten Gewohnheiten völlig zu brechen, ein Zustand, der wie der zuvor beschriebene, rein ethischen Charakter hat.

c) Aber das Wort *ῥιψοχία* hat auch die Bedeutung des theoretischen Zweifels, und der Zweifel, besser die Zweifelsucht, ist als Ursache der Glaubensirrung einiger Christen genannt; „infolge ihrer Zweifel verloren sie den wahren Weg (*ἀπὸ τῆς ῥιψοχίας αὐτῶν*). ja sie glauben einen besseren finden zu können“³; allein was sie finden, ist „Irrtum“ und im Irrtum das Verderben, der Untergang. Der Sinn des Wortes ist nicht davon abhängig, woran sie gezweifelt und wofür sie einen „besseren Weg“ gesucht haben; dies mag der Glaube und die Glaubenslehre sein, oder das Leben und die Glaubensvorschrift, die ihnen nicht mehr gefallen, einerlei sie „zweifeln“, ihr intellektuelles Verhalten ist nicht mehr das gleiche wie früher, die Überzeugung, die Gewißheit, die sie ihnen früher gab, ist geschwunden. Die ethische Bedeutung des Wortes ist darum nach der ganzen Zeichnung der Gruppe hier ausgeschlossen. Es ist eine Art Kritiker, die wir vor uns haben, den *αὐθάδεις* des neunten Gleichnisses vergleichbar, die wir bereits kennen.

3. In dieser Bedeutung des theoretischen Zweifels begegnet uns das Wort bei Hermas öfter, ob es sich nun auf göttliche Dinge — die Botschaft der Buße — oder auf andere bezieht. „Richte dein Herz auf Gott, zweifle nicht, was immer du siehst“, wird Hermas ermahnt, als ihm die große Vision gezeigt wird⁴, und seinen Glaubensbrüdern soll er Buße und Vergebung predigen, wegen der Zweifel, in denen sie im Herzen sprachen: „Ist dies so oder nicht?“ (*Διὰ λογίζομένους, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα, ἢ οὕκ ἔστιν.*)⁵ „Sprich“, fährt die Erscheinung fort, „daß alles dies Wahrheit ist, und nichts außerhalb der Wahrheit; alles ist gewiß und sicher, alles fest begründet.“ Der Gedanke, der Zusammenhang selbst, stellt hier die Bedeutung des Wortes außer Frage⁶. Als Zweifel am Glauben also, durch welchen der *ῥι-*

¹ Sim. 8, 9, 1 4; 9, 20.² Sim. 8, 10, 1 2.³ Vis. 3, 7, 1.⁴ Vis. 3, 3, 4.⁵ Vis. 3, 4, 3.⁶ Ebenso Vis. 4, 1, 4 7; 2, 6 4.

ψυχος den Weg der Wahrheit verliert, bezeichnet auch διψυχία den theoretischen Gegensatz gegen den Glauben; der Sinn des Wortes setzt gleich den zuvor besprochenen Sünden den Glauben als Erkenntnis und Überzeugung voraus, gegen welchen der Zweifler sündigt ähnlich wie der Apostat und Leugner; das Los der drei ist darum gemeinsam¹.

§ 34.

Διψυχία in ethisch-praktischem Sinne.

4. Allein die Bedeutung der διψυχία ist damit nicht erschöpft; es bezeichnet außer dem Zweifel die Lauheit, d. h. einen ethischen Zustand, wie die eingangs beschriebenen Christengruppen zeigen. Die ethische Bedeutung von διψυχία ist trotzdem keineswegs im Widerspruch weder zur theoretischen Bedeutung „Zweifel“, noch zur theoretischen Auffassung des Glaubens. Das Wort gleicht vielmehr hierin dem Wort und Begriff πίστις selbst, als deren eigentliche, natürliche Bedeutung der theoretische Glaube, der Glaube als Erkennen, festgestellt ist. Die Analyse des Begriffes διψυχία ist darum von besonderem Interesse, weil es ein Typus der hermasianischen Denkart überhaupt ist.

5. Das neunte und zehnte Mandat kommt hier in Frage. Das neunte Mandat bekämpft den Zweifel an der Erhörung der Gebete; es ist der Hauptzweck des Mandates. „Beseitige den Zweifel (τὴν διψυχίαν), zweifle doch gar nicht, wenn du um etwas zu Gott betest, indem du bei dir selbst sprichst: Wie auch kann ich bei dem Herrn um etwas beten, und wie es erhalten, da ich so viel gegen ihn gesündigt habe?“² Die Bedeutung „Zweifel“ also ist hier gewiß. Im folgenden wird als Mittel, Erhörung der Gebete zu erlangen, und damit zugleich als Mittel, die διψυχία zu bekämpfen, das Leben der Tugend und Frömmigkeit empfohlen, das rechte Verhalten des „Herzens“ (V. 2). „Über das alles denke nicht nach, sondern von ganzem Herzen wende dich zum Herrn und bete zu ihm“³, ohne zu zweifeln“ . . . und später: „Reinige dein Herz von allen Torheiten dieses Lebens . . . und bete zu Gott, und du wirst alles erhalten, wenn

¹ Vgl. Vis. 3, 7, 1. ² Mand. 9, 1.

³ Mand. 9, 2, αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ; der Ausdruck „sich von ganzem Herzen zu Gott wenden“ bezeichnet den Angelpunkt der hermasianischen Denk- und Anschauungsweise; über seine Bedeutung für diese s. S. 55 ff.

du betest, ohne zu zweifeln. . . .“ Endlich heißt es (V. 5): οἱ γὰρ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν, οὗτοί εἰσιν οἱ δίψυχοι: „die also gegen Gott zweifeln, das sind die Halben, die Lauen“, und sie erlangen gar nichts von dem, um was sie gebetet haben“. Hermas will hier nicht erklären, wer überhaupt die δίψυχοι sind, sondern, wie der Zweck des ganzen Mandates anzeigt, den Zweifel, besonders den an der Erhörung unserer Gebete, bekämpfen. Vers 5 also gibt den tieferen Grund des Zweifels an, das Schwanken des Herzens zwischen Gott und Welt, d. h. die Lauheit; in diesem Sinne wird gesagt, wer die Zweifler sind — οἱ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν nämlich die δίψυχοι. Hier also bedeutet δίψυχος nicht auch selbst „Zweifler“, da sonst idem per idem erklärt und Hermas sagen würde: „Diejenigen, die zweifeln gegen (εἰς) Gott, das sind die Zweifler.“ Das Wort hat vielmehr seine Bedeutung, die es im Anfang des Mandats hat, völlig geändert, es hat hier an der zweiten Stelle ethische Bedeutung.

6. Hermas weiß, daß der Zweifel zunächst im verkehrten Leben wurzelt, in der Halbheit oder „Unentschiedenheit“ des Willens, in der Lauheit des Herzens. Wird darum das „Herz“ gereinigt, gibt es das Schwanken zwischen beiden Gegensätzen, zwischen Gott und Sünde, auf, oder um den Zentralgedanken der Ethik des Buches hiernit zu verbinden, nimmt das Herz die Richtung „auf Gott“, dann ist auch jeder Zweifel beseitigt. Zweifel und Lauheit sind tatsächlich eins, ein Wort dient daher zur Bezeichnung beider Zustände; die ethische Bedeutung geht in die des theoretischen Zweifels, und diese in die ethische der Schwäche des Willens über. Anderseits beweist dies für Hermas, daß die psychologische Auffassung der Dinge vorherrscht, nicht die logische oder begriffliche; er sieht, wie die Dinge im Menschen zusammentreffen, wie Zustand aus Zustand folgt. Hermas gibt anderwärts ebenso Beweise, daß er auch die Dinge, so wie sie an sich sind, ins Auge zu fassen und zu unterscheiden vermag, wie die Bedeutungen des Wortes διψυχία allein schon beweisen. Sowenig also die psychologische Einheit der Bedeutungen die logische voraussetzt, so wenig folgt für die Darstellung des Hermas aus der Verbindung des „Zweifels“ mit der „Lauheit“, daß beides bei ihm begrifflich dasselbe ist.

Zweiter Abschnitt.

Verhältnis des Glaubens zu den übrigen Geboten.

Erster Teil.

Der Glaube des Sünders.

Erstes Kapitel.

§ 35.

Die Gebote als Werke.

1. Daß Hermas vom Christen „Werke“ fordert, wenn anders er das Leben erlangen will, bedarf nach den bisherigen Ausführungen eines eigenen Nachweises nicht. Wer wie Hermas die christliche Religion, überhaupt die ganze Heilsbedeutung der geschichtlichen Erscheinung des Sohnes Gottes, als νόμος τοῦ θεοῦ auffaßt, der „in die Welt gegeben ist“¹, nimmt schlechterdings keinen andern Standpunkt als den ein, auf welchem Werke zur Seligkeit notwendig sind.

Es handelt sich hier um den Ausdruck. Da Glaube und „Werke“ einander gegenübergestellt werden, ist nachzuweisen, daß Hermas nicht nur „Gebote“ und „Tugenden“, sondern letztere als „Werke“ vom Christen fordert.

2. Die Werkauffassung der Gebote beherrscht den Gedankenkreis des Hermas völlig; sie spiegelt sich in zahlreichen Ausdrücken und Wendungen, die uns zum Teil schon begegnet sind, wider.

Das ganze Tugendleben überhaupt war τὸ σὸν ἔργον, „das Werk“ des Lebens schlechthin²; es umfaßt τὰ ἔργα θεοῦ³, daher die Gebote, das ἐντολὰς ἐργάζεσθαι⁴ oder ἐν ταῖς ἐντολαῖς πορεύεσθαι⁵, gemäß der Frage des Hermas: ποῖα ἔργα ἐργαζόμενος ζήσεται?⁶

¹ Sim. 8, 3, 1 f.

² Sim. 1, 11.

³ Ebd. V. 7.

⁴ Vis. 5, 7; Mand. 7, 1 4; Sim. 5, 2, 7; 3, 3.

⁵ Vis. 3, 5, 3; 5, 7; Mand. 4, 2, 4; 4, 4; 5, 2, 8; 8, 12; 12, 3, 2; 4, 6; Sim. 5, 1, 5; 6, 1, 1 2 3 4 7; 2, 2; 7, 6; 8, 3, 8; 11, 4; 9, 14, 5; vgl. Sim. 8, 11, 3.

⁶ Mand. 4, 2, 3.

3. Die Werke sind in dem einen Begriff *δικαιοσύνη* zusammengefaßt. *Δικαιοσύνην ἐργάζεσθαι*¹ ist der Inbegriff aller *ἔργα ἀγνὰ καὶ σεμνὰ καὶ θεῖα*², d. h. die Übung der ebendort aufgezählten Tugenden, die Gebotserfüllung des *ἀνὴρ δίκαιος*³.

Auch auf innere Vorgänge, auf das „Wollen“ des Menschen⁴, dehnt sich der Begriff „Werk“ in gleicher Weise aus, wie auf das äußere sichtbare Werk. Wünsche und Begierden, bzw. ihnen zu gebieten, wenn sie sündhaft, ihnen nachzugeben, wenn sie gut sind, das alles heißt *πράγμα*⁵. *Πονηρὸν πᾶγμα* ist nicht nur „sündhafte Sache“, im unbestimmten Sinne des Wortes, sondern – *πᾶξις* – Sünde. Und alle Sünden gelten als *ἔργα*, die reuevoll im Herzen aufsteigen⁶, wie außerdem der Ausdruck *ἀμαρτίας ἐργάζεσθαι*⁷, ohne Einschränkung der Sünden, zeigt: auch negativ, als Bekämpfung der Sünden, sind „Werke“ unerläßlich vom Christen gefordert.

4. Auch der Glaube selbst aber scheint damit als „Werk“ bezeichnet zu sein. Denn er selbst ist Tugend, und folglich wie die übrigen „Werk“⁸. Wir haben deshalb zu sehen, ob Hermas auch Glaube und Werke tatsächlich einander gleichstellt, oder nicht.

¹ Vis. 2, 2, 7; 3, 2, 3; Mand. 5, 1, 1; 6, 2, 10; 8, 2; 12, 3, 1; 6, 2; vgl. Sim. 1, 7, 11; 2, 7; 5, 1, 4; 9, 13, 7; *τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν* Mand. 2, 4; 8, 2, 8; 10, 3, 1; 4, 2, 3; vgl. Mand. 7, 3; Sim. 5, 2, 7; 6, 5, 7; 8, 9, 1; 9, 20, 4; 27, 3; *ἐντολὰς ἐργάζεσθαι* Vis. 5, 7, Sim. 8, 11, 4; vgl. Vis. 3, 1, 9.

² Vis. 3, 8, 7.

³ Vis. 1, 1, 8.

⁴ S. A. 5.

⁵ Vis. 1, 1, 8; *πᾶγμα* im Sinne von Sünde an folgenden Stellen: Vis. 1, 2, 4; 3, 12, 3; Sim. 9, 29, 2; mit dem Zusatze *πονηρὸν*: Sim. 5, 1, 5; 7, 5; im Sinne von Sache, Ding überhaupt: Vis. 3, 2, 4; 4, 1; 1, 3, 2; ähnlich *πᾶξις* im Sinne von Sünde nur an folgenden Stellen: Mand. 4, 2, 1, 2; 6, 2, 5; 10, 3, 2; 1, 4, 5; Sim. 4, 5; 6, 3, 6; 5, 3, 5; 8, 10, 4; 9, 26, 8; 19, 3; 20, 2; mit dem Zusatze *πονηρὰ* Mand. 10, 2, 4; Sim. 4, 4.

⁶ Vis. 3, 7, 6; vgl. Mand. 6, 2.

⁷ Vis. 3, 7, 2, 6; Mand. 4, 1, 1, 2; 2, 2 (3) (*τὸ πονηρὸν ποιεῖν*); 7, 4; 8, 2; 10, 2, 3; 3, 2 (*ἀνομία*); wie auch Sim. 8, 10, 3; 12, 5, 4; Sim. 7, 2, 3. — *ἔργον* im Sinne von Sünde: Mand. 4, 1, 9; 6, 2, 4, 6, 7, 10; 7, 3; 8, 4, 5; 11, 16; 12, 1, 3; 6, 4; Sim. 7, 2; 8, 6, 3; 10, 3; 11, 1, 2; 9, 1, 4, 2; 21, 2; mit dem Zusatze *πονηρὸν* Vis. 1, 2, 4; Vis. 3, 7, 6; Mand. 4, 1, 2; 5, 1, 1; Sim. 6, 3, 5, 6; im Sinne eines guten Werkes: Vis. 3, 8, 4, 5, 7; 1, 9; Mand. 4, 2, 3; 6, 2, 3, 8; 8, 8; 11, 16; Sim. 1, 7, 11; 2, 7, 9; 5, 2, 5, 7; 8, 9, 1; 9, 28, 6.

⁸ Vgl. auch z. B. Sim. 8, 10, 3: *πάσαν ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην* in exklusivem Sinne.

Zweites Kapitel.

Wesentlicher Unterschied zwischen Glauben und Werken.

Nach Hermas besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Glauben und Werken. Derselbe ergibt sich aus einer doppelten Wahrnehmung. Die eine ist, daß der Glaube vorhanden sein kann, ohne daß die Werke vorhanden sind, die andere, daß der Glaube auch mit der Sünde besteht. Zwischen beiden Gliedern ist zwar kein sachlicher Unterschied; denn beide beweisen, daß das Gebot des Glaubens erfüllt werden kann, während gleichzeitig andere oder die andern übertreten werden, d. h. also, daß es etwas wesentlich anderes ist, zu glauben, und den übrigen Geboten nachzukommen. Die Unterscheidung empfiehlt sich aber aus formalen Gründen, weil sich die Gedanken und die Ausdrucksweise des Hermas, der sich in beiderlei Sinne äußert, auf diese Art genauer wiedergeben lassen ¹.

§ 36.

Der Glaube ohne die Werke.

1. Die neunte Similitudo beschreibt als zweite der in den Turm nicht aufgenommenen Christengruppen die „Heuchler und Lehrer der Sünde“², die wir schon kennen gelernt haben. Ihre Sünde besteht darin, daß sie schlechte Lehren in die Gemeinde einschmuggeln und die Glaubensbrüder verwirren, manche sogar auf Abwege gebracht haben. „Den Herrn aber“, heißt es ausdrücklich, „haben sie nicht gelästert und sind auch nicht zu Verrätern der Kirche geworden“, gleich der vorausgehenden Gruppe der Apostaten, Lasterer und Verräter, d. h. den Glauben selbst haben sie sich bewahrt, so weit, die Glaubensbrüder zu verraten, sind sie noch nicht gegangen, sie zählen sich noch zu den Gläubigen. Aber die schlechten Lehren, die sie verbreiten, haben sie selbst verdorben, oder vielmehr diese sind vielleicht gerade aus ihrem schlechten Leben hervorgegangen. Sie haben „die Frucht

¹ Der Beweis des Unterschiedes kann sich hier nicht auf den vorausgehenden 1. Abschnitt stützen, weil *πίστις*, wie gezeigt worden ist, nicht nur theoretische Bedeutung hat; als selbständiger, direkter Nachweis ist er dagegen die Bestätigung des dort Ausgeführten. Über den Glauben als sittlich-praktisches Prinzip, im Gegensatze zur Erkenntnis, s. außer bei Zahn, Gaâb (a. a. O.) auch Schenk in ZkWL 1885, 409.

² Sim. 9, 19, 2 f.

der Gerechtigkeit“ nicht; denn gleich dem unfruchtbaren Berge, dem ihre symbolischen Steine entstammen, haben auch diese Leute den Namen zwar, aber an Glauben sind sie „leer“ und „keine Frucht der Wahrheit ist in ihnen“. Deutlich ist hier unterschieden zwischen Wahrheit und Frucht der Wahrheit, zwischen Glauben und leerem Glauben. Erstere, die Wahrheit und den Glauben, besitzen sie noch immer, sie glauben, sie tragen den Namen noch und wollen ihn noch tragen, da sie ihn noch nicht verleugnet haben, aber das „Leben“, die Werke, die „Frucht des Glaubens“, fehlen. Glaube und Werke also sind unterschieden, da es möglich ist, das eine ohne das andere zu haben.

Das achte Gleichnis fügt der gleichen Schilderung eine Bemerkung hinzu¹; es spricht von der Bekehrung und Besserung einiger aus dieser Gruppe, und sagt καὶ ἀγαθοὶ ἐγένοντο. Die Worte bestätigen das vorhin Gesagte, daß es den Leuten nicht zwar an Glauben, wohl aber an den Werken, am sittlich-tugendhaften Leben gefehlt hat; sie lebten, wie sie lehrten².

2. Einen ähnlichen Gedanken spricht die dritte Vision bei der letzten Gruppe aus, die sie schildert³. Wir hören von Leuten, die gerne die Taufe empfangen möchten. Sie haben die Predigt gehört und sind zu allem bereit. Aber da „kommt ihnen die Heiligkeit der Wahrheit“ in den Sinn und „sie gehen ihren alten Begierden wieder nach“. Den Glauben haben sie wohl, denn nicht die „Wahrheit“ selbst, sondern die Heiligkeit der Wahrheit schreckt sie ab, d. h. die Pflichten, die Gebote, die sie zu übernehmen hätten. So beweisen auch sie, daß Hermas Leute kennt, in welchen der Glaube sein kann, ohne daß auch die Werke vorhanden sind.

3. Einem auffallenden Gegensatz begegnen wir in der dritten Vision⁴. Ἐχοντες μὲν πίστιν, heißt es von einer Gruppe, ἔχοντες δὲ καὶ τὸν πλοῦτον. . . . Die Worte bedeuten den Gegensatz zwischen Glauben und Werken. „Reichtum“, besonders als „Reichtum dieser Welt“, ist in der Vorstellung des Hermas vom Geiste der Welt und dem Aufgehen in ihr nicht zu trennen.

¹ Sim. 8, 10, 1.

² Ähnlich in Vis. 3, 6, 1; ἐπίστευσαν δὲ ἐν ὑποκρίσει καὶ πᾶσα πονηρία οὐκ ἀπέσθη ἀπ' αὐτῶν. ³ Vis. 3, 7, 3.

⁴ Vis. 3, 6, 5; vgl. Mand. 10, 1, 4 5 πιστεύσαντες μόνον, ἐμπεφυρμένοι δὲ πραγματείαις.

Die Reichen werden in Weltgeschäfte verstrickt, wie das achte Gleichnis beifügt¹, und kommen schließlich so weit, den Glauben, den sie anfangs noch festgehalten haben, zu verleugnen — ein Stadium, welches das Gleichnis beschreibt². Die Folge also, welche Reichtum und Wohlleben für den Glauben haben, beweist abermals den Unterschied beider und rechtfertigt den Gegensatz πίστις μὲν—πλοῦτος δέ.

4. Noch klarer ergibt sich dies aus der Beschreibung einer weiteren Gruppe³. Sie ist der vorherigen geistig verwandt und wird gebildet aus Reichen, die nach dem Ruhme hoher Freundschaften und der Ehre vornehmer Gesellschaften streben. Auch diese haben, wie ausdrücklich gesagt ist, den Glauben bewahrt; sie „blieben im Glauben, ohne die Werke des Glaubens zu tun“: ἀλλ' ἐνέμειναν ἐν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι⁴ τὰ ἔργα τῆς πίστεως. Aufs deutlichste ist hier zwischen Glauben und Werken unterschieden.

5. Das neunte Gleichnis drückt denselben Gedanken bildlich aus. Sie „haben den Herrn auf den Lippen, aber nicht im Herzen; nur ihre Worte haben Leben, ihre Werke aber sind tot“. Ihr Glaube ist erhalten geblieben, und was sie „reden“, ist allerdings nach Gottes Gebot und nach dem Glauben; und doch sind sie tot, da sie die Werke nicht haben, oder da ihr Glaubensleben erstorben, verdorrt ist, gleich dem vertrockneten, abgestorbenen Grase, mit welchem ihr Zustand verglichen wird.

§ 37.

Glaube und Sünde.

1. Wie ohne Werke, so kann der Glaube zusammen mit der Sünde bestehen, abermals zum deutlichen Beweise dafür, daß Glaube und Werke begrifflich nicht dasselbe sind. Betrachten wir zunächst die achte Gruppe des achten Gleichnisses⁵, so begegnen wir Christen, die „nur den Glauben haben, aber die Werke der Sünde tun“: οἱ πιστεύσαντες μόνον⁶, τάδε ἔργα τῆς ἀνο-

¹ Sim. 8, 8, 1 f; vgl. 9, 20, 2. ² ἀποπλανῶνται . . . ἀπὸ τῶν πράξεων αὐτῶν.

³ Sim. 8, 9, 1 ff; 9, 21; 26, 3; Vis. 3, 6, 3.

⁴ Versio Vulg. und Pal. fügen „autem“ bei; Aeth. „quamvis“; über δέ in ähnlichem Gegensatze vgl. die im Text hier folgende Nr 5 und § 37.

⁵ Sim. 8, 10, 3 ff.

⁶ μόνον mit cod. Aeth.; vgl. Versio. Aeth. Vulg. Pal. = quidem (μὲν — vgl. τὰ δὲ ἔργα).

μίας ἐργασάμενοι (V. 3). Klarer kann abermals der Unterschied zwischen Glauben und Werken nicht ausgesprochen werden. Von „Gott sind sie nicht abgefallen“, bemerkt Hermas, „und den Namen tragen sie mit Freuden“, d. h. sie haben den Glauben bewahrt und später, als die Buße ihnen Gelegenheit zur Reue und Umkehr bot, nahmen sie auch diese an. Sie haben „bereut“ und „üben nun jede Tugend und Gerechtigkeit“; καὶ ἐργάζονται πᾶσαν ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην (V. 3)¹. Wie zuvor also mit der Sünde, so besteht nun der Glaube mit der Tugend; aber so wenig er dasselbe ist wie die Werke, da sie damals fehlten, so wenig ist er es nunmehr, da sie vorhanden sind.

2. So heißt es ein andermal von einer Gruppe² „sie haben zwar geglaubt“ — πεπιστευότες μὲν — „und waren auch fast ganz gerecht“ — καὶ τὸ πλεῖον μέρος ἔχοντες ἐν τῇ δικαιοσύνῃ, „aber einigen Anteil haben sie auch am Bösen“ (τινὰ δὲ μέρος ἔχουσιν τῆς ἀνομίας). Darum haben sie als Symbol die verstümmelten Steine, die auf die Forderung moralischer Integrität im engeren Sinne deuten, auf die Vollkommenheit der Werke und Tugenden. Inwiefern auch der Glaube dazu gehört und die Steine hinweisen auf die Einheit und Zusammengehörigkeit zwischen Glauben und Werken, und in diesem weiteren Sinne auf die Vollkommenheit überhaupt, wird später dargelegt werden. Vorausgesetzt ist hierbei, daß πεπιστευότες Perfekt im Präsenssinne, nicht im Sinne der Vergangenheit ist, so daß sie nicht „gläubig gewesen sind“, während sie es jetzt nicht mehr sind. Vielmehr haben diese Leute auch jetzt noch den Glauben, da sie „zum größten Teil Gerechte sind. Unmöglich könnte dies Lob gespendet werden, wenn die Hauptsache, die Grundlage der Gerechtigkeit, der Glaube, fehlte. Wer den Glauben nicht hat, ist bei Hermas den größten Sündern gleich und wäre niemals unter die „bis auf wenig“, oder „zum größten Teile“ Gerechten gezählt worden³.

3. Eine verwandte Gruppe aus der dritten Vision gehört hierher⁴, die Apostaten, denen kein Gedanke mehr an Umkehr und Besserung kommt, und die „infolge ihrer Begierden und Schwelgereien und infolge des Bösen, das sie getan haben“, bis zu diesem Zustande gelangt sind. Vorausgesetzt ist also eine Zeit, wo Glaube und Sünde zusammen bestanden, bis die stete Vermehrung der letzteren auch den Glauben selbst untergrub,

¹ Vis. 3, 6, 4.² Vgl. übrigens hierzu Sim. 8, 10, 1.³ Vis. 3, 6, 4.⁴ Vis. 3, 7, 2: διὰ τὰς ἐπιθυμίας.

und sie nun εἰς τέλος ἀποστάντες τοῦ Θεοῦ ζῶντος sind. Auch hier erhalten wir kein anderes Bild bzw. die Vereinbarkeit von Glauben und Sünde ist auch hier bestätigt.

4. Die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken in dem Sinne, daß mit dem einen das andere nicht „prinzipiell“ oder „wesentlich mitgegeben“ ist, unterliegt somit einem Zweifel nicht mehr. Wenn Hermas trotzdem das ganze Tugendleben, die Beobachtung und Betätigung der Tugenden, die er fordert, mit „Werk“ bezeichnet oder als Werkgerechtigkeit auffaßt, so kann dies nicht im exklusiven Sinne oder so verstanden werden, daß der Glaube für sich betrachtet nichts anderes als „Werk“ ist.

Der Unterschied zwischen Glauben und Werken läßt sich indessen aus einer weiteren Beobachtung feststellen: Hermas stellt Werke und Glauben hinsichtlich ihrer Heilsnotwendigkeit auf eine Linie, oder mit dem Ausdruck der Schulsprache, er koordiniert Glauben und Werke.

Drittes Kapitel.

§ 38.

Koordination zwischen Glauben und Werken.

1. Der Gleichstellung zwischen Glauben und Werken¹, d. h. dem Gedanken, daß Glaube und Werke in gleicher Weise zum Heile notwendig sind, hat Hermas in der Gestalt der eingangs genannten sieben bzw. zwölf Jungfrauen, welche den Turm umstehen und Steine in den Bau zu tragen haben², symbolischen Ausdruck verliehen.

2. Die Jungfrauen³ sind nicht bloß Personifikation, sondern Symbol, sind Gleichnis für Wahrheiten, die Hermas einschärfen will, nicht bloß Bild oder Ausdruck. Die Jungfrauen „sind die heiligen Pneumata, und anders kann der Mensch in die Stadt Gottes nicht eingehen, als bekleidet mit ihrem Gewande. Wer

¹ Gaáb lehnt jede „äußerliche“ oder „charakterlose Kombination“ (Hirt 27) zwischen Glauben und Werken im Hirten ab, ähnlich wie Zahn (Hirt d. H.), weil der Glaube nach ihm nicht „nur ein historisches Fürwahrhalten“, sondern „realistisch gefaßt“ ist: denn „im Glauben ist zugleich ein sittliches Prinzip gesetzt“ (Gaáb a. a. O. 29).

² Vis. 3, 8; Sim. 9, 15, 2.

³ Im neunten Gleichnis ist ausdrücklich zwischen παρθένοι und γυναικες = Sünden unterschieden.

nur den Namen empfangen hat (τὸ ὄνομα μόνον), aber nicht auch das Gewand von diesen, dem nützt es oder er, der Name nämlich, nichts. Denn die Jungfrauen sind die Kräfte des Sohnes Gottes. Wenn du den Namen zwar trägst, aber nicht auch seine Kraft (τῇν δὲ δύναμιν . . . αὐτοῦ), so trägst du seinen Namen vergeblich (V. 3). Die Steine, die weggeworfen worden sind, tragen zwar den Namen, aber nicht das Gewand der Jungfrauen“. Hermas fragt darauf: „Was ist das für ein Gewand?“ und der Hirt erwidert: „Eben ihre Namen sind ihr Gewand. Wer immer den Namen des Sohnes trägt, muß auch die Namen dieser tragen; denn auch der Sohn selbst trägt die Namen. . . . Deshalb siehst du den Bau aus einem Steine, zusammen mit dem Felsen; so sind alle, die an den Herrn durch seinen Sohn geglaubt haben und mit diesen Pneumata bekleidet sind; es wird ein Geist, ein Leib, eine Farbe ihrer Gewänder sein.“

3. Die Sorgfalt, mit welcher das Gleichnis oder das symbolische Bild der Jungfrauen ausgeführt ist, zeigt von selbst die Bedeutung desselben. Der Kern der Lebensanschauung des Hermas ist darin niedergelegt. Es mag daran erinnert werden, daß ehedem Lipsius hieraus die judenchristlichen Tendenzen des Hirten ablas¹ und Zahn² das Gegenteil. Ersterer fand darin die Koordination zwischen Glauben und Werken, letzterer dagegen fand diese „textwidrig“ und wandte zur Deutung eine Erklärung an, die vor ihm bereits Lechler³ gegeben hatte,

¹ ZwTh 1865, 275; vgl. 1869, 257.

² Hirt des Hermas 161 vgl. mit 185 und JbTh 1870, 196 f.

³ Das apost. und nachapost. Zeitalter 170. Die Gestalt der „Jungfrauen“ — besonders im Gegensatz zu den γυναῖκες Sim. 9, 15, 2 — könnte als Symbol des „jungfräulichen, d. i. reinen Herzens“ (Scherer im Katholik XXXII [1905] 324) irrtümlich auf die hauptsächlich erforderte Tugend der Reinheit bezogen werden, während der Stand der Reinheit überhaupt, d. h. absolute Sündelosigkeit, gemeint ist. — Im übrigen ist es höchst überflüssig, davor zu warnen, daß, da hier die ἀγία πνεύματα Tugenden bedeuten, „immer mit ἄγιον πνεῦμα die dritte Person der Gottheit vermutet“ werde; auch hätte die tiefere, umfassende Betrachtung des Wortes πνεῦμα sowohl als die der Pneumalehre des Hermas, gezeigt, wie die Tugenden auch als δυνάμεις des Sohnes mit dem subsistenten πνεῦμα ἄγιον in Beziehung stehen. Nicht nur die Tätigkeit des πνεῦμα ἄγιον in uns (a. a. O. 331), sondern auch jene im „Sohne“ selbst, d. h. die von Hermas selbst dargelegte Verbindung zwischen Sohn und Pneuma, muß ins Auge gefaßt werden; übrigens vgl. ThQu 1888: Adam, Lehre vom Heiligen Geist bei Hermas und Tertullian.

und die bei der vorausgesetzten Auffassung vom Glauben als der allein heilbringenden und in diesem Sinne sittlichen Tat überhaupt unvermeidlich ist.

4. Vor allem fragt sich daher methodisch: Was ist in diesem Gleichnis Bild, was Sache? was hat nur bildliche, was natürliche oder symbolische Bedeutung? Denn es ist klar, daß die ganze Deutung und Erklärung anders wird, je nachdem ein Zug in dem einen oder andern Sinne genommen wird. Solange die natürliche Bedeutung festgehalten werden kann, muß es geschehen: denn so lange ist zum Übergang auf die andere, einer Deutung bedürftige und daher nicht von vornherein feststehende kein nütigender Grund. Diese Regel der Hermeneutik gilt auch hier.

Symbol oder Gleichnis sind ohne Zweifel die Gestalten der Jungfrauen selbst¹, symbolisch ferner die Attribute, welche mit diesen selbst zusammenhängen, nämlich „Gewand“, „Kräfte“ oder „Kraft“ der Jungfrauen². In demselben Sinne heißen sie *δυνάμεις*, „Kräfte“ oder „Kraft“ des Sohnes, denn ebenso werden sie dem einen wie den andern beigelegt. Nicht symbolisch dagegen, wenn wir von der untergeordneten Frage nach der Zahl absehen, sind die Namen der Jungfrauen; denn sie bezeichnen reale Tugenden, die wir alle besitzen müssen. Das Tragen der Namen bedeutet daher den natürlich notwendigen Besitz der Tugenden, deren Namen angegeben sind.

5. Was bedeutet das Tragen des Namens des Sohnes?

Ist der Name des Sohnes Gottes, den wir tragen, Symbol, bezeichnet er also eine andere Sache, etwas anderes als den Namen selbst, so kann nur der Glaube damit bezeichnet sein. Der „Name“ erinnert dann an die Taufe, welche den Glauben voraussetzt und einschließt, und wer den Namen des Sohnes trägt, bekundet sich als Gläubigen, als Zugehörigen zu dem, dessen Namen er trägt. Was Hermas unter dieser Voraussetzung sagen will, ist dieses: Es besteht eine Doppelpflicht für den den Christen, nämlich zu glauben und die Werke zu tun. Das eine ohne das andere genügt nicht, der Glaube nicht ohne die Werke. Denn „wer die Kräfte der Jungfrauen nicht besitzt, trägt den Namen des Sohnes umsonst“.

¹ An vier Stellen tritt an die Stelle der Jungfrauen als Symbole der *δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* die Vorstellung von *δυνάμεις* der Jungfrauen selbst: Sim. 9, 15, 4 7 8 (2).

² So Lipsius a. a. O. ZwTh 1865.

Allein der Name des Sohnes und der Besitz desselben ist selbst Sache und nicht Symbol, und zudem sind die Jungfrauen oder ihre Kräfte durchaus nicht ein Bild der Werke im Gegensatz und mit Ausschluß des Glaubens.

Auch der Glaube selbst, die πίστις, ist eine der Jungfrauen, und die erste unter allen. Folglich kann nicht in diesem Sinne ein Gegensatz bestehen zwischen Name des Sohnes — und Namen der Jungfrauen, zwischen dem Glauben als dem Ersten und den Werken als dem Zweiten.

Nicht bildliche, sondern natürliche Bedeutung hat das Tragen des Namens des Sohnes insofern, als wir als Christen in Wahrheit den Namen des Sohnes tragen. Die Taufe auf seinen Namen hat jeden, der sie empfangt, zum realen Träger des Namens Christi gemacht, in seiner natürlichen Bedeutung. Folglich besteht ein anderer Gegensatz, nämlich der zwischen Namenchristen und solchen, die im vollen Sinne diesen Namen verdienen. Die ersteren sind Christen ohne sittlichen Gehalt: sie haben das Äußere, den Schein, aber die Wahrheit, der Gehalt fehlt.

6. Aber die Gleichstellung zwischen Glauben und Werken? In der Weise, in der es von Lipsius versucht worden ist, läßt sie sich freilich nicht beweisen. Allein das Symbol ist damit auch nicht erschöpft; ein Zug ist noch nicht gedeutet. Gerade weil die Jungfrauen ein Bild des realen, notwendigen Gehaltes des Christenlebens sind, sind sie zugleich ein Bild der Notwendigkeit des Glaubens wie der Werke. Denn neben den übrigen ragt die πίστις als erste aller Tugenden hervor. Wie daher alle andern, so ist auch diese notwendig; sie ist ebenso notwendig als die Übung der ἀπλότης, ἐγκράτεια usf., womit im einzelnen Falle rein praktische Tugendübungen gemeint sind. Und darum ist es richtig zu sagen: der Glaube ist mit den Werken koordiniert; wir sehen den Gedanken der Unterscheidung zwischen Glauben und Werken, den wir im vorausgehenden bei Hermas ausgesprochen fanden, hier, im Bilde und Symbole konsequent angewandt. Deshalb ist von den verworfenen, verstoßenen Christen, d. h. von allen, die keine Aufnahme in den Turm gefunden hatten, gesagt, daß sie nur den Namen des Sohnes besaßen, ohne das Gewand und die Kräfte der Jungfrauen zu besitzen. Nicht alle von diesen aber waren Christen, welche den Glauben bewahrt hatten und nur die Werke nicht besaßen,

vielmehr hatten alle gerade gegen den Glauben gesündigt¹. Der Besitz des Namens also kann auch so nicht Symbol des Glaubensbesitzes selbst sein, er deutet vielmehr auf den Gegensatz zwischen dem, was sein sollte und nicht ist, was dem Namen nach vom Christen erwartet werden darf, aber in Wahrheit von ihm nicht geleistet wird.

Zweiter Teil.

Der Glaube des Gerechten.

Neben dem Glauben, wie er im Sünder ist, spricht Hermas, und dies öfter und eingehender, vom Glauben des Gerechten. Gerade diese Darlegungen gaben Anlaß zur unrichtigen Auffassung vom Glauben selbst und dadurch von den ethischen Anschauungen des Hirtenbuches überhaupt. Wir haben deshalb dieser Betrachtung besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Schwierigkeit, den vollen Sinn der Gedanken des Hermas hervorzuheben, ohne aus dem Umkreise seiner Vorstellungen herauszutreten, ist hier besonders groß. Wir folgen deshalb selbst auf die Gefahr einer gewissen Breite hin genau den Wendungen, Ausdrücken, Gesichtspunkten, unter welchen Hermas sich über den Glauben im Gerechten äußert. Zunächst ist es die eigentümliche Auffassung des Ursprunges der Werke im Glauben, die besprochen werden muß.

Erstes Kapitel.

§ 39.

Ursprung der Werke im Glauben.

1. Die Tugenden, die zur Seligkeit notwendig sind, waren diese: Πίστις — Ἐγκράτεια — Δύναμις — Μακροθυμία — Ἀπλότης — Ἀκακία — Ἀγνεία — Παρότης — Ἀλήθεια — Σύνεσις — Ὁμόνοια — Ἀγάπη². Die dritte Vision nennt sieben, und diese in folgender

¹ Vis. 3, 6, 1; 7, 1 2 3, s. auch Gaab, Hirt 29; letzterer faßt δυνάμεις hier unrichtig als Tugenden und Werke und folglich unrichtig den „Glauben“ als „zugleich sittliches Prinzip“; denn Hermas spricht deutlich genug vom Gegensatze zwischen „Namen“ und Wesen, nicht zwischen Glauben und Werken, die πίστις aber steht völlig auf einer Stufe mit den andern δυνάμεις.

² Sim. 9, 14, 2; Vis. 3, 8, 7 über die Namen s. oben S. 37 f.

Reihe: Πίστις — Ἐγκράτεια — Ἀπλότης — Ἀκακία — Σεμνότης — Ἐπιστήμη — Ἀγάπη¹.

Allein nicht nur die Namen werden genannt; die Vision fügt einen besondern Umstand bei, welchen das neunte Gleichnis nicht wiederholt hat, wenn nicht in dem gleich unten Folgenden ein Hinweis darauf liegen soll. Dieses besondere Moment ist die gegenseitige Abhängigkeit, das Ursprungsverhältnis, in welchem die Tugenden untereinander stehen. „Sie werden voneinander getragen“ — κρατοῦνται δὲ ὑπ’ ἀλλήλων αἱ δυνάμεις αὐτῶν — „und sie folgen einander, so wie sie auch entstanden sind“ — καὶ ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλαις καθὼς καὶ γεγενημένοι εἰσὶν (V. 7). „Aus der πίστις“, fährt die Belehrung fort, „entsteht die Ἐγκράτεια (γεννᾶται), aus der Ἐγκράτεια die Ἀπλότης“ usf. Alle Tugenden sind darum „Töchter zueinander“ (θυγατέρες ἀλλήλων), und die Πίστις selbst, hier wie in der Similitudo die erste der ganzen Reihe, ist die „Mutter aller“. „Wenn du nun“, so wird Hermas ermahnt, „alle Werke ihrer Mutter tust, dann kannst du das Leben erlangen“: ὅταν οὖν τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα ποιήσῃς, δύνασαι ζῆσαι.

2. Welchen Sinn hat dieser Ausdruck von der πίστις-μήτηρ? Zunächst ist festzustellen, daß es sich um den wahren Ursprung der Werke, um ein Hervorgehen derselben aus dem Glauben handelt. Schon dies allein ist nicht immer genau erkannt oder beachtet worden.

Harnack z. B. kommentiert die Wendung mit der kurzen Bemerkung: „qui fidem possidet, omnes virtutes possidet“, meint aber trotzdem zu dem vorhergehenden Worte des Hermas²: „Durch diese — die Πίστις — werden die Auserwählten gerettet: fidei soli hoc tribuit.“³ Hermas aber spricht hier nicht vom Enthaltensein der Tugenden, bzw. der Werke, im Glauben, sondern vom Hervorgehen derselben aus dem Glauben. Beides ist keineswegs gleichbedeutend. „Enthält der Glaube die Tugenden“, dann hat, wer den Glauben hat, die Tugenden bzw. die Werke; dann aber ist es ein Widerspruch, die fides sola zu konstruieren, da sie als Inhalt oder Zusammenfassung der Tugenden, von diesen selbst offenbar nicht getrennt werden kann. Dann ist es ein weiterer Widerspruch, die oben erwähnte, rein ethisch-praktische Auffassung vom Glaubensbegriff des Hermas, wie wir

¹ In Vis. 3, 8, 5. ² V. 3.

³ Harnack zu V. 3 dieser Stelle.

sie als die Meinung Zahns kennen gelernt haben, abzulehnen¹. Denn „enthält der Glaube alle Tugenden“, wie Harnack meint, dann kennt Hermas in der Tat „keinen christlichen Glauben, der nicht das ganze christliche Leben bestimmte“ usf., wie Zahn behauptet hatte.

3. Das wichtigste Moment, worin, wie es scheint, der Schlüssel zur Deutung des fraglichen Ausdruckes, liegt, ist zunächst im Auge zu behalten, das ist die Selbständigkeit, welche die Tugenden gegenüber der *Πίστις* als ihrer Mutter haben.

a) Wie sich Hermas das „Hervorgehen“ der Tugenden aus der *Πίστις*, das *ἀκολουθεῖν*, kraft dessen sie „Töchter zueinander“ sind, gedacht hat, ist nur an einem Beispiele gezeigt, an der Tugend der *Ἐγκράτεια*. Dieses aber zeigt mit aller Deutlichkeit, daß nicht schon mit dem Glauben auch die „Enthaltsamkeit“ gegeben ist, sondern daß, wenn sie vorhanden ist, sie aus dem Glauben entsteht.

„Die nächste Tugend“, sagt nämlich Hermas², „die gegürtete, männliche, ist die *Ἐγκράτεια*. Diese ist die Tochter der *Πίστις*. Wer ihr folgt, der ist glücklich in seinem Leben, weil er sich von allen bösen Dingen (*ἐργῶν*) enthält, im Glauben (*πιστεύων*, *ἔτι*), daß, wenn er sich von jeder bösen Begierde enthält, er das ewige Leben dafür zum Lohne erhalten wird.“ Deutlich ist die Freiwilligkeit der Übung bezeichnet, d. h. auch mit und neben dem Glauben kann der Christ sich enthalten oder nicht. Was ihn dazu bewegen soll, die Tugend zu üben, ist gerade der Glaube. Der Glaube aber, wie abermals deutlich und klar gesagt ist, nicht als ethisch-praktische Tat, die von sich allein aus die Tugend der Enthaltsamkeit schon wäre oder sie „bestimmte“, sondern der Glaube als die theoretische Erkenntnis, als die Überzeugung, „daß der Tugendübung ein Lohn folgen wird, das ewige Leben“. Es ist somit etwas anderes, zu glauben, und etwas anderes, enthaltsam zu sein; die einzelnen, außer der *Πίστις* erwähnten Tugenden, sind dieser gegenüber durchaus selbständig.

b) Es konnte zum Beweise der Selbständigkeit auch auf frühere Ausführungen verwiesen werden; der wesentliche Unterschied zwischen Glauben und Werken, die Möglichkeit einer Koexistenz von Glauben und Sünde, verglichen mit dem hier

¹ S. Harnack zu Mand. 1, 1 p. 71.

² Vis. 3, 8, 4.

über die Ἐγκράτεια und die ἔργα τῆς πίστεως Gesagten, mußte zu demselben Resultate führen.

Ἔργα τῆς πίστεως, „Werke des Glaubens“, heißen die Tugenden nicht als bloße Entfaltung oder Anwendung des Glaubens, so daß in allen nur die eine Tugend des Glaubens, oder mit diesem alle übrigen geübt würden. Es sind vielmehr „Werke“ im wahren Sinne, besser gesagt, die Werke des Glaubens, zu welchen der Glaube nur anregt, insofern er den Beweggrund, sie zu üben, zeigt, während der Glaube für sich nicht „Werk“ im gleichen Sinne, sondern Erkenntnis und Überzeugung ist.

c) Dasselbe läßt sich aus den Ausdrücken δύναμις und ἐνέργεια entnehmen, die Hermas hier gebraucht, nicht zwar aus dem, was sie dem Worte nach etwa bedeuten¹, sondern aus ihrer Beschreibung. Hermas erklärt oder beschreibt sie als Wirkungen; eine Wirkung der Ἐγκράτεια z. B. ist es (ἐνέργεια, V. 4), daß sie himmlischen Lohn einträgt, und eine Wirkung der πίστις (διὰ τῆς πίστεως) ist es, den Menschen zur Seligkeit zu führen. Ebenso nun ist es eine Wirkung aller Tugenden (δύναμις), daß die eine die andere aus sich hervorgehen, „auf sich folgen“, oder aus sich „entstehen“ läßt (γίγνεται). Ist aber die Ἐγκράτεια als Wirkung, als Äußerung der δύναμις oder ἐνέργεια der πίστεως beschrieben, so ist es unmöglich, in ihr nichts als einen Akt der Πίστις selbst zu sehen, d. h. die eine Tugend mit der andern begrifflich zu identifizieren. Der Glaube in seinen Akten oder in seiner Betätigung setzt sie vielmehr voraus, da sie gerade aus dem Glauben „entsteht“.

4. Fassen wir das Gesagte zusammen, so haben wir gesehen, daß die Werke aus dem Glauben hervorgehen, bzw. daß die Tugenden aus dem Glauben als von diesem selbst verschieden entstehen. Wir wissen ferner, wie sich Hermas dieses „Hervorgehen“ und „Entstehen“ denkt; der Glaube läßt den Beweggrund zur Tugend, den Lohn, den sie einträgt, erkennen; der

¹ Zum Begriff ἐνέργεια (im Sinne von Wirkung): Mand. 5, 2, 1 (2); 1, 7; 6, 1, 1; 2, 2; Vis. 3, 8, 3; zu δύναμις: a) = Kraft: Mand. 5, 2, 1 (τοῦ κυρίου); 7, 2 (3) 3; 9, 12 (2); 11, 2 5 6 10 11 17 (2) 20 21; 12, 5, 2; 4, 6; 6, 2 4; Sim. 9, 16, 5; Vis. 3, 11, 2; 4, 2, 3. b) = als Kraft der Tugenden = ἐνέργεια (Wirkung): Mand. 5, 2, 3; 6, 1, 1; 8, 8; 9, 11 (2); 10, 3, 2; Sim. 2, 5 (2); 6, 4, 3 (2) 4; 9, 13, 2; 4 7 8; 14, 1 2; 21, 2; 26, 8; Vis. 3, 3, 5; 8, 6. c) Als Betätigung (πράξις) und deren Seins- oder Wirkungsweise: Sim. 9, 18, 5; Vis. 3, 4, 3.

Mensch läßt sich hierdurch bestimmen, das was der Glaube ihm zeigte, zu tun. Das Tugendwerk selbst aber gibt oder bedingt der Glaube nicht selbst. Nach wie vor ist es der freie Wille des Menschen, zu tun, wie er im Glauben erkannt hat, oder nicht. Auch dieses Moment ist von Hermas deutlich bezeichnet.

Zweites Kapitel.

§ 40.

Der lebendige Glaube.

Der Gedanke des Hermas vom Ursprung der Werke in der Erkenntnis und Überzeugung von den religiösen Wahrheiten findet seine konsequente Fortsetzung in jener Beschreibung vom Glauben, welche die Werke des Gerechten mit berücksichtigt, je nachdem sie vorhanden sind oder fehlen.

1. Nirgends vielleicht tritt die Anschauung vom Glauben und seinem harmonischen Verhältnisse zum Leben so deutlich zu Tage als hier. Die Unterscheidung eines „lebendigen“, „vollkommenen“, „starken“ Glaubens von einem toten, „verstümmelten“, „schwachen“, stellt die Anschauungen des Hermas mit denen des Jakobusbriefes durchaus auf eine Linie.

2. Im neunten Gleichnisse treffen wir eine Gruppe von Christen¹, die wegen des Unfriedens, den sie in der Gemeinde der Gläubigen stiften, vom Turme ausgeschlossen sind. Sie säen Zwietracht, leben von Haß und Neid und gedenken stets des Bösen und der Ungunst, die sie empfangen haben. Es sind keine Gerechten, die Hermas hier beschreibt, sondern Sünder, mag ihre Sünde selbst auch wie immer beurteilt werden, es fehlen ihnen die Werke des Friedens, der Versöhnlichkeit, der *Μακροθυμία* und anderer Tugenden oder anderer Gebote, die Hermas von dem Christen fordert.

Vom Glauben dieser Leute nun heißt es: *μεμαραμμένοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει*, sie sind „verdorrt im Glauben“. Darum ist der symbolische Berg der Gruppe mit *βροτάνας μεμαραμμένας* bedeckt, mit dünnen Gräsern, ähnlich der Parallelbeschreibung der Gruppe

¹ Sim. 9, 23, 2 mit Vulg. (in fide languent); versio Aeth. und Pal., cod. Ath. *μεμωραμένοι* (*μωραίνω* = intransitiv = töricht sein); vgl. hiergegen V. 1 der angeführten Stelle und Vis. 3, 11, 2, wo auch cod. Ath. die andere Lesart aufweist. — Zur Gruppe selbst vgl. Sim. 8, 7, 1 f bis Kap. 10; Vis. 3, 6, 3.

im achten Gleichnisse (ῥάβδοι ἡμίξεροι), wo sich die charakteristischen Züge, unter gleichbleibendem Symbol, in verschiedene Gruppen verteilen.

3. Das Wort μεμαραμμένοι (dreimal μεμαρασμένοι)¹ kommt bei Hermas mehrmals vor², und immer in der Bedeutung eines Zustandes der Kraftlosigkeit, des Hinschwindens der Kräfte. Es zeichnet den alten Mann, der siech und welk und leblos ist, der keine Tätigkeit mehr entfalten³ kann. Auf das ethische Gebiet, das Leben des Christen selbst übertragen, sind es gerade die Sünden, welche den Zustand des μεμαραμμένος herbeigeführt haben: ἀπὸ τῶν καταλαλιῶν ἑαυτῶν μεμαραμμένοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει. Ebenso auch in der dritten Vision (a. a. O.) ἀπὸ τῶν μαλακιῶν (ἑαυτῶν) ὅμων καὶ διψυχιῶν μὴ ἔχον δύναμιν (τὸ πνεῦμά).

4. Ist nun der Glaube „alt“, „welk“, „verdorrt“, d. h. überhaupt „ohne Leben“, weil die Werke fehlen, dann sind es offenbar die Werke selbst, in denen er sein „Leben“ erweist, wie es nach der Äußerung des Hermas selbst die spezifischen Sünden oder überhaupt Werke der Sünden sind⁴, welche ihn in diesen Zustand versetzt haben. Mit andern Worten, wir haben bei Hermas die gleiche Vorstellung vom Verhältnis des Glaubens zu den Werken, wie sie in den Briefen der Apostel, besonders bei Jakobus und Petrus, uns begegnen. Hermas hat die Tradition in sich aufgenommen und fortgesetzt. Der Glaube selbst lebt, ist tätig, grünt und blüht, wenn die Werke vorhanden sind, gleich dem Grase eines fruchtbaren Bodens. Werke und Glaube im Gerechten stehen in einem inneren Verhältnis; sie sind das Leben des Glaubens, wie die Sünden, d. h. die Werke dessen, der in der Anschauung des Hermas „Sünder“, d. h. ein Nicht-Gerechter ist, des Glaubens „Tod“ sind. Nicht der Glaube an sich wird ihm abgesprochen, sondern der „lebendige“, „blühende“, „tätige“, lebensfrische Glaube, und dies nur dann oder nur darum, weil die Werke fehlen; der Glaube des Sünders ist „erstarrt“ oder „tot“, der des Gerechten „lebendig“, „frisch“, „blühend“.

5. Hermas spricht zwar auch einmal von „toten Werken“. Er meint Christen, die „nicht leben und nicht tot sind, die διψυχοι, d. h. die Halben, die zwischen Gott und Sünde Schwan-

¹ Sim. 9, 1, 7 nach cod. Ath. (so auch Vis. 3, 11, 2); Sim. 9, 23, 1.

² Vis. 3, 11, 2; Sim. 9, 1, 7; 23, 1.

³ Vis. 3, 11.

⁴ S. Anm. 3.

kenden, überhaupt alle, die „Gott auf den Lippen, aber nicht im Herzen haben“. Sie haben ein ihrem psychischen Zustande entsprechendes Symbol, den Berg, der zur Hälfte dürre, vertrocknete Gräser trägt. Ihre „Worte leben nur, während die Werke tot sind“¹. Zunächst ist zu beachten, daß unter diesen Christen nicht Zweifler im eigentlichen Sinne des Wortes gemeint sind. Ausdrücklich heißt es von der Gruppe, ὅμοιοι ὄντες εἰσιν τοῖς διψύχοις, d. h. sie sind unentschieden zwischen Tugend und Sünde überhaupt, so wie die Zweifler unentschieden sind zwischen Glauben und Unglauben. Vom Glauben selbst ist somit hier nicht die Rede, die Christen, die Hermas beschreibt, sind die Lauen und Halben.

„Tot“ mögen die Werke wohl heißen, weil Sünden an ihre Stelle traten, d. h. weil gute Werke überhaupt nicht vorhanden sind.

6. Allein es darf gefragt werden, ob dies richtig ist, ob die „Werke“ wirklich nur in dem Sinne „tot“ genannt werden, daß bei jenen Christen gute Werke überhaupt nicht vorhanden sind. So hat Zahn den Ausdruck erklärt, und darin eine Hauptstütze für seine Ansicht von der prinzipiellen Identität zwischen Glauben und Werken finden wollen.

Von den Christen, die hier beschrieben sind, sagt Hermas, daß sie zur „Hälfte leben, zur Hälfte tot sind“; deshalb gleichen sie den Zweiflern. Von einem völligen Fehlen der Tugendwerke kann also nicht die Rede sein. Sind „ihre Werke“ dennoch „tot“, so ist der volle Sinn des Ausdruckes der, daß auch die guten Werke, die sie aufzuweisen haben, doch nicht das Leben, die Kraft haben, zur Seligkeit zu führen; ihre Wirkung wird durch andere Werke, die der Sünde, die gleichzeitig vorhanden sind, aufgehoben. Bei der idealen Lebensauffassung des Hermas genügt es, halb und unentschieden zu sein, um zu den Nicht-Gerechten, zu den Sündern und Verstoßenen zu zählen. Darum ist der „verdorrte Glaube“ konsequent nicht ein Glaube, der an sich überhaupt nicht ist, sondern der ohne lebendige Kraft, ohne Wirkung, d. h. ohne Werke ist. Der Glaube selbst ist da oder kann da sein, wie die Werke der Tugend zum Teil da sein können, obwohl sie als Ganzes für „tot“ gelten; aber es fehlt die durchdringende Kraft, die Wirkung. Διὰ τοῦτο, sagt Hermas

¹ Sim. 9, 21, 1 bis Kap. 2; vgl. Sim. 8, 8, 1.

selbst, τὰ θεμέλια αὐτῶν ξηρά ἐστὶν καὶ ῥύναμιν μὴ ἔχοντα; die Gräser des symbolischen Berges der Gruppe haben verdorrte, „kraftlose“ Wurzeln. Der Ausdruck „toter Glaube“ ist somit keineswegs nach dem andern „tote Werke“ umzudeuten, es bestätigt vielmehr der Sinn des letzteren den des ersteren. „Tote Werke“ sind dem Sinne und der Bedeutung nach mit „totem Glauben“ völlig gleichbedeutend; beide heißen „tot“, weil beide ohne Wirkung, ohne Kraft, ohne Leben sind — die Werke ohne die Wirkung der Seligkeit, der Glaube ebenso ohne seine Wirkung und sein Leben, d. h. ohne die Werke.

Drittes Kapitel.

Der vollkommene Glaube.

1. Der „lebendige“ bzw. „erstarrte“ Glaube, der im vorausgehenden besprochen worden ist, hat sein Gegenbild im „vollkommenen“ und „starken“ Glauben. Auch diese Attribute sind ein Beweis dafür, daß nicht der Glaube selbst, für sich allein betrachtet, es ist, dem Hermas die Werke des Gerechten zuschreibt, mit andern Worten, daß vielmehr der Glaube ohne Werke bestehen kann, wenn auch nicht als „vollkommener“ oder „kräftiger“ Glaube.

§ 41.

Πίστις ἐλοτελής.

2. Οὐχ ἐλοτελεῖς heißen einige Christen, die Hermas in dieser Weise beschreibt: „Sie haben zwar geglaubt und sind auch zum größten Teile Gerechte, aber (τινὰ θεῖ) einigen Anteil haben sie dennoch an der Sünde. Darum sind die Steine, die sie versinnbildeln, „verstümmelt“, und die Christen selber heißen κολοβαὶ καὶ οὐχ ἐλοτελεῖς, „verstümmelt und nicht ganz vollkommen“. Der Grund der Benennung wird also von Hermas selbst angegeben; der Glaube fehlt ihnen zwar nicht, wohl aber die Werke. Nicht zwar, als ob sie in jeder Beziehung Sünder wären, nein, sie sind vielmehr zum größten Teile Gerechte; aber sie haben nicht alle Tugenden, sie vollbringen nicht alle Werke. Woran es fehlt, das ist die Integrität der Werk- und Tugendübung, oder genauer, da der Glaube ausdrücklich vorausgesetzt ist, die Integrität der Werkübung allein, im Unterschiede vom Glauben. Das allein genügt, um sie in des Hermas Augen als „nicht ganze“ oder nicht vollkommene Christen zu bezeichnen.

3. Im vorausgehenden bezog sich ὁλοτελής auf das Leben des Christen. Aber auch der Glaube selbst kann ὁλοτελής bezw. nicht ὁλοτελής sein, und in dieser Bedeutung betrachten wir den Ausdruck hier.

Im fünften Mandat empfiehlt Hermas die Μακροθυμία, die Großmut; es kommt darauf an, sich über die Bedeutung, die Hermas dieser Tugend beilegt, klar zu sein. Zwar Tugend an sich, und als solche der ἐξυχολία, der Gereiztheit, dem empfindlichen Wesen, entgegengesetzt¹, hat sie zugleich allgemeine Bedeutung; sie ist eine Haupttugend des Christen, wie früher dargelegt worden ist². „Sei großmütig und verständig, mahnt Hermas deshalb, und du wirst über alle schlechten Werke (ἔργων) Herr sein und jede Tugend der Gerechtigkeit üben“³; ja, der Besitz der Μακροθυμία allein schon weist auf die Gegenwart des heiligen Pneuma hin (V. 2).

4. Nun heißt es von dieser Tugend der Μακροθυμία: „Sie wohnt bei jenen, welche den vollen Glauben haben“⁴, d. h. der Glaube ist dann „ganz“ und „vollständig“, wenn die Μακροθυμία, oder durch sie bedingt, wenn alle Tugenden der Gerechtigkeit vorhanden sind. Warum ist dann der Glaube „ganz“, ὁλόκληρος? Es ist kein anderer Grund anzugeben als der, daß im Gerechten der Glaube zu seiner vollen Entfaltung gekommen ist, weil dieser alle sittlichen Pflichten, welche der Glaube erkennen läßt, erfüllt. Abermals muß auf den Ausdruck πίστις μύτηρ ἔργων in der dritten Vision verwiesen werden. An der gleichen Stelle war gesagt: „Wer also alle Werke ihrer — der Tugenden — Mutter übt, der wird das Leben erlangen.“⁵ Damit ist nichts anderes gesagt als hier, Mand. 8, mit der Wendung πᾶσα ἀρετὴ δικαιοσύνης. Ist nun, wie seinerzeit ausführlich dargelegt worden war, der Glaube insofern „Mutter“, als er die sittliche Pflicht und den Beweggrund, die Pflicht zu tun, erkennen läßt, so kann der „volle“, vollständige Glaube des Gerechten nur den Sinn haben, daß alle sittlichen Forderungen des Glaubens vom Gerechten tatsächlich erfüllt sind. Im Leben desselben fehlt nichts, alle Gebote sind vollständig befolgt, d. h. der Glaube, der als Erkenntnis die Wurzel der Werke ist, kommt hier ganz zur Entfaltung. Der „volle“, „ganze“, „voll-

¹ Mand. 5, 1, 1.

² S. 38, 5 (I. Buch, 2. Abschn., 2. Kap., § 9 b).

⁴ 2, 3: τὴν πίστιν ἔχοντων ὁλόκληρον (Wortstellung!).

³ Ebd. 1, 1.

⁵ Vis. 3, 8, 4.

ständige“ Glaube ist so dem Sinne und Gedanken nach völlig dasselbe wie der „lebendige“, „frische“, „grünende“ Glaube, den wir im vorausgehenden kennen gelernt haben.

5. Im neunten Mandate¹ wird Hermas ermahnt, „nicht zu zweifeln, sondern in allen Geboten voll auf Gott zu vertrauen“. Um den Zweifel wirksamer zu bekämpfen und völlig aus dem Herzen auszuschließen, soll Hermas das Herz selbst in die rechte Verfassung bringen. „Von ganzem Herzen wende dich zu Gott, und grübele und sinne nicht nach“; vielmehr „reinige dein Herz von allen Torheiten dieses Lebens“. Nun heißt es weiter: „Die vollkommen sind im Glauben, οἱ δὲ ὀλοτελεῖς ὄντες ἐν τῇ πίστει, diese erlangen alles und erbitten alles, da sie ihm vertrauen, d. h. eben jene, welche „das Herz auf Gott gerichtet haben“ und in allen Geboten wandeln, die Gerechten, haben den vollen Glauben, sie leben nach dem Glauben. So ist ein doppelter Gegensatz hier bezeichnet; der theoretische zwischen Überzeugung und Zweifel und zugleich der rein ethische zwischen der ganzen seelischen Verfassung eines solchen Christen und seinen Zweifeln; aus dieser entsteht oft der Zweifel und zieht er seine Nahrung.

6. Endlich kann eine Bestätigung dieses Sinnes der πίστις ὀλοτελεῖς aus dem Symbol der zuerst erwähnten Christengruppe entnommen werden. Das Symbol ist keineswegs bedeutungslos, seine Beziehung zum Wesen und zur eigenartigen Gestalt der Gruppe ist auch schon aus dem gleichlautenden Wort ersichtlich. Die Steine, in welchen die Christen dargestellt werden, sind κολοβοὶ καὶ οὐχ ὀλοτελεῖς oder κεκολοβωμένοι, d. h. verstümmelt, nicht ganz, nicht vollständig; es fehlt an ihnen ein Stück. Das Symbol selbst also weist auf einen Mangel am Glauben hin, um dessentwillen die Christen, die nicht die Werke des Gerechten haben, auch selbst οὐχ ὀλοτελεῖς sind oder eine πίστις ὀλόκληρος nicht besitzen. Da nun gerade der Glaube selbst, die Tugend oder das Gebot des Glaubens von der genannten Gruppe nicht verletzt worden ist, vielmehr ausdrücklich anerkannt wird, so kann sich der Mangel nur insofern auf den Glauben beziehen, als mit der Glaubenserkenntnis die Pflicht zur Tugend und die Notwendigkeit, die Werke des Gerechten zu tun, gegeben ist.

Alle übrigen Stellen, welche den Ausdruck in dieser oder anderer Form wiederholen, haben den gleichen Sinn; sämt-

¹ Mand. 9, 5 f; 5, 2, 1: πλήρης ἐν τῇ πίστει; V. 3: πίστις ὀλόκληρος.

liche bedeuten die rein ethisch-praktische Tugendübung im Christen, und zwar die vollständige, so wie sie vom Gerechten verwirklicht wird.

§ 42.

Πίστις πλήρης.

1. Den gleichen Sinn wie *πίστις ὁλοτελής* hat der Ausdruck *πλήρης*. Ursprünglich rein lokal oder räumlich gebraucht im Sinne von „angefüllt“¹, dann auf Eigenschaften und Tugenden übertragen wie auf deren Gegenteil, die Sünde², kommt *πλήρης* schließlich zur Bedeutung „vollgültig“³, „vollwertig“. Das Fasten ist nach der Auffassung des Hermas „vollgültig“, wenn die Ersparnis, die es herbeigeführt hat, den Armen gegeben wird, denn dann sind alle Anforderungen, die Hermas an das Fasten stellt, erfüllt. Es ist derselbe Gedanke, welcher dem Ausdruck *πλήρης ἐν τῇ πίστει* oder *πίστις ὁλόκληρος* zu Grunde liegt. *Πλήρης ἐν τῇ πίστει* und *ὁλοτελής* wechseln somit in der gleichen Bedeutung ab. Auch die *πλήρεις ἐν τῇ πίστει* haben Gewalt über den Geist der *δυσκολία*, sie vermag er nicht „von der Gerechtigkeit“ abzubringen. Ἐκ τοῦ μηχανός, wie Hermas bemerkt, geraten diese weibisch empfindsamen Menschen oft außer sich, und nur die vollkommene Übung der Tugenden kann sie aus ihrem Zustande retten oder davor bewahren; die *πλήρεις ἐν τῇ πίστει* sind auch hier alle, welche den Anforderungen der „Gerechtigkeit“ nachkommen, die Gerechten.

2. In einem eigentümlichen Bilde, dessen Zweck aber doch wenigstens klar ist, ist demselben Gedanken Ausdruck gegeben. Hermas hatte voller Angst, die vielfachen Gebote Gottes nicht alle beobachten zu können, nach einem Mittel gefragt, das ihm die Aufgabe erleichtern könnte, und der Hirt erwidert zunächst mit einem Bilde: „Wer Wein mischt, geht an den vollen Gefäßen vorüber, denn es ist nichts mehr hineinzutun; aber nicht so auch an den leeren oder an jenen, die noch nicht ganz voll sind.“ Die „vollen Gefäße“, die für den Geist des Teufels keinen Platz lassen, sind die „vollgläubigen“. Denn am Schlusse der ganzen Belehrung über die Mandata wird das Mittel, nach welchem Hermas gefragt hatte, konkret ge-

¹ An folgenden sechs Stellen: Mand. 11, 14; 12, 5, 3; Sim. 5, 2, 3; 9, 1, 5 8; 28, 1. ² Vis. 1, 2, 4 (vgl. Mand. 11); Sim. 8, 23, 4.

³ Sim. 5, 1, 3: *νηστεία πλήρης*.

nannt: „Es ist der volle Glaube.“ Wer einmal entschlossen ist, will Hermas damit sagen, alles zu tun, was der Glaube ihm vorschreibt, für den sind die Gebote selbst durchaus nicht schwer, die Gebote tragen einander, wie einmal gesagt war. Aber auch der Teufel vermag über sie nichts; da sie alle Tugenden üben, sind sie für ihn „gefüllte Gefäße“, an denen er seine Versuche gar nicht erst unternimmt; über sie hat er keine Macht. Was also der Ausdruck auch hier bezeichnet, ist die sittliche gute Gesamtverfassung des Christen, sind die zum Glauben hinzukommenden Werke.

3. Den gleichen Sinn ergeben die gegensätzlichen Ausdrücke *κενός ἀπὸ τῆς πίστεως*¹, *κολοβοὶ ἀπὸ τῆς πίστεως*²; dem letzteren unter ihnen sind wir dem Gedanken nach bereits in der großen Vision begegnet. Wenn besonders hier (Sim. 9) bemerkt ist, daß die *κολοβοὶ ἐν τῇ πίστει* oder *ἀπὸ τῆς πίστεως* dieses *διὰ τὴν πρᾶξιν αὐτῶν* sind, so leuchtet der rein ethische Sinn des Ausdruckes ohne weiteres ein. Für die erstere Wendung *κενός ἀπὸ τῆς πίστεως* spricht der Zusammenhang im fünften und zwölften Mandat, in welchem sie sich mit dem zuvor erwähnten *ὁλόκληρος* und *πλήρης ἐν τῇ πίστει* findet. *Οἱ κενοί*, absolut gebraucht, sind darum nicht die Zweifler oder Ungläubigen, sondern die an Werken und sittlichem Gehalte „Leeren“, jene, welche der „Frucht der Gerechtigkeit“³ entbehren⁴.

Viertes Kapitel.

§ 43.

Die Kraft des Glaubens.

1. Mit dem „vollkommenen“ oder „vollständigen“ Glauben ist der „kräftige“ Glaube oder die „Kraft“ des Glaubens gleichbedeutend; auch dieser Ausdruck ist ein Zeugnis für die einheitliche Anschauung des Hermas vom Glauben bzw. für die konsequente Anwendung des Glaubensbegriffes zur Bezeichnung oder Benennung des Tugend- oder Sündenlebens der Christen. Mit der Werkübung des Gerechten in Beziehung ge-

¹ Mand. 12, 4, 5; vgl. Sim. 9, 19, 2; Mand. 5, 2, 1 2; 11, 4 3 (3) 13 dagegen auch im Sinne = *ἀπὸ τῆς ἀληθείας*.

² Sim. 9, 26, 8; vgl. Vis. 3, 6, 4.

³ Sim. 9, 19, 2.

⁴ Ein ähnlicher Ausdruck *κενή πεποιθήσις* steht nur in Sim. 9, 22, 3, wenigstens mit Hilgenfeld nach den Versionen Vulg.; Pal.; Aeth.; statt *κενός ἐν τῇ πίστει* auch *ἀποκενός* Mand. 12, 5, 2 3 (2) 4; 5, 2, 1 immer im gleichen ethischen Sinne.

bracht, ist es nicht der Glaube als solcher oder rein für sich betrachtet welchem die Werke zukommen, sondern der näher bestimmte, der „kräftige“ Glaube.

2. Der Ausdruck kommt nicht häufig vor. Von den Christen, die vom Turme ausgeschlossen wurden, war in der dritten Vision gesagt¹: „Wer unter ihnen die Buße benützt (οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν), wird, wenn er bereut bzw. die Buße gebraucht hat — ἐὰν μετανοήσωσιν —, stark sein im Glauben“, ἰσχυροὶ ἔσονται ἐν τῇ πίστει.

Auffallend ist die Umständlichkeit der Aussage, die gehäufte Wiederholung der Buße, d. h. der Mahnung, die Bußgelegenheit zu gebrauchen. Um so deutlicher aber wird hierdurch die Bedeutung des „Starkwerdens“ im Glauben. Es ist unmöglich, dabei etwa an Zweifel im Glauben zu denken oder an andere Sünden gegen den Glauben. Mit keinem Wort ist davon die Rede, und aus dem Worte πίστις allein kann es nicht geschlossen werden, denn dieses ist ja eben in Frage. Vielmehr ist der charakteristische Zug der Gruppe der, daß sie „gesündigt haben, aber zur Buße bereit sind“ (οὗτοι εἰσιν οἱ ἡμαρτηκότες καὶ μέλλοντες μετανοεῖν). Hermas will nichts als die Wirkung der Buße hervorheben; auch nach der Sünde ist es jetzt noch möglich, in den Turm zu gelangen, wenn die Buße unverzüglich begonnen wird. Der Glaube also, der „stark“ werden soll, oder in welchem die Sünder durch die Buße „stark“ werden, bedeutet das Glaubensleben, den mit den Werken, mit dem Tun und Lassen des Menschen befolgten oder in ihnen entfalteten Glauben.

3. Nicht viel später treffen wir die gleiche Bedeutung des Wortes; sie ist hier um so bezeichnender, als Hermas alles bisher Gesagte zusammenfaßt und nochmals eine kurze Erklärung und Deutung dafür gibt. Wir müssen die Stelle ganz hierhersetzen². Hermas wird über den Zweck der Turmvision, die ihm gezeigt worden war, aufgeklärt und auch die wechselnde, bald alte, bald junge Gestalt, in welcher ihm die Kirche erschienen war, gedeutet. Denn „der Herr hat sich über euch erbarmt und euern Geist verjüngt, und die Weichlichkeit der Sünde legtet ihr ab und wurdet kräftig und stark — wörtlich: und zoget die Kraft an, ihr wurdet stark im Glauben (ἐνεδυναμώθητε ἐν τῇ πίστει), und der Herr freute sich über die Mehrung eurer Kraft;

¹ Vis. 3, 5, 5.

² Vis. 3, 12, 3.

deshalb wurde euch das Gesicht vom Turme geoffenbart, und noch anderes wird euch geoffenbart werden“. Der Ausdruck „stark werden im Glauben“ ist auch hier klar und bestimmt. Er gilt nicht im entferntesten von der Überzeugung des Glaubens und dem Wachstum in ihr, sondern er bezeichnet die Stärkung des Glaubenslebens, welche der Weichlichkeit der Sünde entgegengesetzt ist und sie ausschließt. Von dieser Kraft spricht Hermas, vom Leben, von den Werken, zu dem sich die büßenden Sünder entschlossen haben. Einerseits entsprechen sich die Weichlichkeit, womit auf die διψυχία¹ des vorhergehenden Kapitels und ihren den Geist „verdorren machenden“ Einfluß² hingewiesen ist, daneben die alternde Gestalt der Kirche, und anderseits die Ablegung „der Weichlichkeit“, die Verjüngung der Kirche, die „Kraft der πίστις“.

4. Wenn Hermas einige Zeilen später³ vom „Starkwerden für das Gute“⁴ (ισχυροποιεῖται εἰς τὸ ἀγαθόν)⁵ spricht, womit er die Verjüngung der Kirche und ihre Ursache, die Bußwirkung, die Wiederbelebung des Mutes, der Hoffnung und Freude bezeichnet, so ist dies mit andern Worten der gleiche Gedanke. „Stark werden im Glauben“ kann der Christ nur dann, wenn er „für das Gute“, d. h. für die Werk- und Tugendübung, stark wird.

5. Noch ein anderes Mal spricht Hermas von dem „Starkwerden im Glauben“. Ich bin gesandt worden, beschließt der Hirt seine Selbstoffenbarung am Ende der Mandata⁶, „um mit denen zu sein, die aus ganzem Herzen Buße tun und um sie im Glauben zu stärken“ (καὶ ἰσχυροποιῆσαι αὐτοὺς ἐν τῇ πίστει). Zwar ist zugegeben, daß der theoretische Sinn der Wendung an sich nicht evident ausgeschlossen ist, und besonders nicht, wenn das unmittelbar nachfolgende πιστεύσατε οὖν τῷ θεῷ, ὅτι . . . damit verglichen wird. Trotzdem scheint es, daß die Wendung

¹ Vis. 11, 2.

² Τὸ πνεῦμα ὑμῶν πρεσβύτερον καὶ ἤδη μεμαρμαμένον . . . ἀπὸ τῶν μαλακιῶν καὶ διψυχιῶν (!) a. a. O.

³ Vgl. Sim. 6, 3, 6; Mand. 12, 6, 1 (unten); auch absolut gebraucht hat ἰσχυροποιεῖσθαι ethische Bedeutung (Vis. 4, 1, 3 f; vgl. Vis. 5, 5).

⁴ Vis. 3, 13, 2.

⁵ Dieselbe Wendung ἰσχυροποιεῖσθαι ἐν τῇ πίστει im gleichen Sinne (und Zusammenhang — vorher noch dazu: πλήρης ἐν τῇ πίστει) steht Mand. 12, 6, 1; über Sim. 9, 26, 8 κόλοβοι ἀπὸ τῆς πίστεως s. oben S. 130, 6.

⁶ Mand. 12, 6, 1.

ethisch zu fassen und auf die Werke und das Leben des Christen zu beziehen ist. In dem, was vorherging, war von den vollen und leeren Gefäßen die Rede, deren symbolische Bedeutung wir kennen. Die hier als „voll im Glauben“ bezeichnet waren — *πλήρεις ἐν τῇ πίστει*¹ — sind die gleichen wie die „im Glauben Kräftigen oder Starken“. Auch die abermalige Verbindung von „Buße und Stärke des Glaubens“ deutet auf das gleiche. Mit den büßenden Christen will der Hirt fortan bleiben, um sie im Glauben zu stärken — weil diese Stärkung das ganze Werk der Buße umfaßt. Nicht um die Überzeugung des Glaubens zu festigen, sondern um den Erfolg der Buße, die ganze Bußwirkung sicher zu stellen, dazu will er „mit ihnen“ sein. Die *ἀγαθὴ παιδεία*, wie er ein andermal sagt², die Erziehung des Christen zum Guten und zur Tugend, durch welche sie „im Glauben kräftig werden“ (*ισχυροποιῶνται ἐν τῇ πίστει . . . καὶ*), soll ihrer Früchte nicht wieder verlustig gehen.

Fünftes Kapitel.

§ 44.

Einfluß des Lebens auf den Glauben.

1. Noch von einer andern Seite betrachtet Hermas Leben und Glauben des Gerechten, gewissermaßen von der entgegengesetzten, von der für den Glauben gefährlichen oder verderblichen. Er spricht nicht nur von der Erfüllung und Entfaltung des Glaubens durch die Werke, sondern auch von der Bedrohung des Glaubens durch das Fehlen der Werke, vom Einfluß der Sünde auf den Glauben. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche die zweite Buße wiederhergestellt hat, soll um jeden Preis erhalten bleiben; deshalb zeigt Hermas die Gefahren, welchen sie ausgesetzt ist.

2. Zugleich steht auch hier wieder der Begriff, das Wesen des Glaubens in Frage. Denn scheint es nicht eine rein ethisch-praktische Tugendübung zu sein, welche durch Sünde und Lasterleben als bedroht gilt? Ist der Glaube nach Zahn der Inbegriff der Tugend des Gerechten, führt er mit sich selbst oder „prinzipiell“³ Werke und Tugend herbei, dann scheint jede andere als die ethische Auffassung des Glaubens ausge-

¹ Mand. 12, 5, 4, Schluß. ² Sim. 6, 3, 6. ³ S. Zahn, Hirt, 190; 408.

schlossen, denn dann ist es begreiflich, daß der Glaube den Einfluß des Sündenlebens an sich erfährt.

Die ethischen Anschauungen des Hermas von Reichtum, Wohlleben usw., deren verderbliche Wirkungen geschildert sind, kennen wir bereits, wir haben nur ihre Einwirkung auf den Glauben selbst zu betrachten.

3. Die vereinzelt, über das ganze Buch vom Hirten zerstreuten Bemerkungen ergeben, in Zusammenhang gebracht, eine lange Reihe von Wirkungen! Der Ausgangspunkt ist der von Hermas mit so scharfen Worten verworfene Genuß des Reichtums.

Das erste ist, daß der Reiche in βιωτικὰ πράγματα verwickelt wird¹, die zwar selbst nicht immer zu schlimmem Ende führen, aber doch den Sinn aufs Irdische konzentrieren und vom Himmlichen, Göttlichen ablenken. Die πράγματα sind zunächst Geschäfte indifferenter Art, an sich Dinge, die zur Erhaltung von Besitz und Vermögen nötig sind. Sie werden aber bald zu πραγματεῖαι πονηραὶ τοῦ αἰῶνος τούτου² und damit erst eigentlich zum Verderben. Denn wer sich viele Geschäfte macht, sündigt auch in vielem; er wird verstrickt in sein Geschäft und dient Gott im Herzen nicht mehr³.

4. Die Folge des irdischen Treibens ist die ἀκηδία und die λύπη, ein Zustand der Stumpfheit und völligen Gleichgültigkeit gegen alles Höhere, Edlere, Reine⁴. Der Christ gleicht in diesem Stadium einem alten, welken Manne, der von nichts mehr wissen mag, der nur den Tod vor Augen hat, als das Ende des Elendes. Ἐθραύσθη ἡ διάνοια ὑμῶν, die Gesinnung, der Geist, der Sinn ist „aufgerieben“, wörtlich „zerbröckelt“ (θραύω), er hat nichts Festes mehr in sich, er ist weich, schlaff, kraftlos geworden. Die symbolischen Zweige der Reichen zeigen nur wenig Leben⁵, und die Steine, die sie zum Turmbau liefern, sind einem dornigen, mit Disteln bewachsenen Berge entnommen. „Die Disteln“, so erklärt der Hirt das Bild, „sind die Reichtümer, die Dornen sind die Weltgeschäfte, in die sie verstrickt werden.“ Das Leben ist erstickt, die Kraft zu den Werken der Tugend dahin, verbraucht durch anderes.

¹ Vis. 3, 11, 3.

² Vis. 2, 3, 1; 3, 6, 5; Mand. 3, 5; 10, 1, 4⁽²⁾; Sim. 8, 8, 1 2; 9, 20, 1⁽²⁾ 2.

³ Sim. 4, 5.

⁴ Vis. 3, 11, 2 und die parallelen Stellen Kap. 12 u. 13.

⁵ Sim. 8, 8, 1 2; 9, 20, 1.

5. Damit hängt ein weiteres zusammen, der Verkehr mit den Heiden ist eine weitere unausbleibliche Folge der auf Genuß und Mehrung des Reichtums beschränkten Tätigkeit; aber „mit“ den Heiden leben, heißt „wie“ sie leben; die Christen nehmen Dinge an, die sie nicht annehmen sollten, Untugenden, sogar Laster, denn in allem wollen sie ihren neuen Freunden gleich sein¹. Das sind die *γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν*² im schlimmsten Sinne, sie prahlen mit ihrem Gelde auch bei den Ungläubigen und die Lust und das Wohlleben wird ihr eigentliches Ziel. Und damit stehen wir vor den Folgen der Sünde für den Glauben selbst, d. i. auch hier für Erkenntnis und Bekenntnis desselben.

6. Auf doppeltem Wege äußert sich der stetig abwärts treibende Einfluß des Reichtums; zunächst wird die Glaubenserkenntnis getrübt.

Divitiae suae eos pusillum a veritate obscuraverunt atque obfuscaverunt, sagte das neunte Gleichnis von einer Gruppe³. Der Reiche ist, wie Hermas bei anderer Gelegenheit deutlicher sagt, nicht mehr imstande, über die Gleichnisse oder Geheimnisse Gottes und seines Reiches nachzudenken⁴ (*οὐδὲν ὅλως νοοῦσιν περὶ τῆς δικαιοσύνης*), sie verstehen rein nichts mehr von göttlichen Dingen. Sie gleichen Reben, die von Disteln und Dornen überwachsen sind und so kein Leben mehr in sich haben. „Wer dagegen sein Herz auf Gott gerichtet hält, der ist's, der alles rasch versteht und einsieht.“ Denn „wo der Herr wohnt, da ist auch Einsicht und Verstand“⁵.

7. Woher die Trübung der Einsicht? Woher die Schwächung des Glaubensverständnisses? „Sie richten ihr Herz nicht auf Gott“, d. h. sie wollen nicht leben und handeln, wie Gott will. Sie wissen, daß der Glaube ihnen das sagt, aber ihr Wille, ihr Streben, ihr Herz ist weit davon, sie verstehen überhaupt nicht mehr, daß sittliche Forderungen gestellt und befolgt werden können.

Der Weg zur Trübung der Glaubenseinsicht geht durch das Herz, durch den verdorbenen, von Gott abgelenkten Sinn, durch das Wollen des Menschen. Das Herz ist voll mit andern Gedanken, es faßt den Glauben nicht mehr. „Sie verstehen

¹ Mand. 10, 1, 4; Sim. 8, 9, 1; 9, 20.

² Vis. 1, 1, 8; 3, 9, 6; Mand. 8, 3. ³ Sim. 9, 30, 4.

⁴ Mand. 10, 1, 4. ⁵ Vgl. Mand. 4, 2, 2.

ihren Glauben nicht mehr.“ Deutlich ist hier die Brücke bezeichnet, auf welcher der Einfluß der Sünde selbst bis zum Glauben und der Glaubensüberzeugung und -erkenntnis herangelangt. Die erste Folge war nicht ethisch-praktischer, sondern theoretischer Art: sie „verstehen nichts mehr“ von dem, was der Glaube sagt. Erst jetzt leidet der Glaube unter den Folgen der Sünde, und er leidet, insofern der Sünder ihn nicht mehr „begreift“, insofern er „der Einsicht sich selbst beraubt“ hat, d. h. mit andern Worten, auch hier ist der Glaube nichts anderes als Erkenntnis und Einsicht, keine rein ethisch-praktische Tugendübung oder prinzipieller Inbegriff der Tugenden überhaupt. Und nun erklären sich auch die übrigen Wirkungen auf den Glauben einfach und folgerichtig.

8. Die schlimmste Folge für den Glauben ist die Unkenntnis desselben und das mangelnde Verständnis noch nicht. Die letzte Stufe ist erst in der vollendeten Leugnung des Glaubens und in der Apostasie erreicht, in jenen Christen, die nicht nur „verdorben von der Wahrheit“¹, sondern „für sie tot“ sind. Leute dieser Art denken überhaupt nicht mehr an Gott, sie haben den Glauben, der ein lästiger Mahner war, abgetan und leben ungestört und unbesorgt ihren Genüssen; sie lästern Gott, da sie als Christen selber die Heiligkeit mißachten, und durch ihren Unglauben dazu noch andern die Erkenntnis des Glaubens schwer oder unmöglich machen. Reiche, welche den Glauben leugnen oder geaugnet haben, finden sich deshalb schon unter den ersten Gruppen der Ausgestoßenen, die Hermas in der dritten Vision beschreibt², und bereits dort ist das einzige Heilmittel für sie bezeichnet, das er kennt, die „Beschneidung“ des Reichtums, der Verzicht auf den Reichtum zu Gunsten der Armen, Witwen und Waisen. Der Reiche muß aufhören, reich zu sein. „Solange du reich warst“, wird zu Hermas gesagt, „warst du unnütz für Gott.“

§ 45.

Zusammenfassung. Rückblick.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung.

1. Überblicken wir den Ablauf derselben kurz noch einmal, so ergab sich zunächst als ethischer Grundgedanke des Hirten-

¹ Sim. 6, 2, 4.

² Vis. 3, 6, 5.

buches das Ideal der Heiligkeit. Als Bürger der himmlischen Stadt, zu der er berufen ist, hat der Christ alle Tugenden und Gebote, welche im νόμος der Taufe ihm ins Herz gelegt worden sind bzw. die Heiligkeit der Buße, bis an sein Lebensende zu bewahren, der Christ ist der Gerechte.

2. Damit war die weitere Untersuchung von selbst gegeben. Hermas unterscheidet zwei Haupt- und Grundforderungen an den Christen, die des Glaubens und die der übrigen Gebote.

Was erstere angeht, so ergab sich, daß der Glaube an und für sich durchaus Erkenntnis und Überzeugung ist; ethische Bedeutung hat der Glaube, soweit er als Gebot und Tugend für sich betrachtet vom Christen gefordert wird, nicht, es ist kein Gebot und keine Tugend, die „in ihm prinzipiell gegeben wäre“.

Ethische Bedeutung hat der Glaube auch nicht im Vergleich mit den übrigen Geboten. Nach mehreren Äußerungen des Hermas zwar scheint dies trotzdem so zu sein. Allein die Untersuchung ergab, daß nur äußerlich manche Bezeichnungen und Benennungen dem Glauben ethischen Sinn beilegen, während sie in Wahrheit nicht den Glauben, sondern seine Beziehung zu den Werken, ihr Vorhandensein bzw. ihr Fehlen betreffen. Also ist der Glaube für sich selbst und seinem Wesen nach betrachtet, der Glaube als Gebot und Tugend, stets derselbe, nämlich Erkenntnis und Überzeugung.

3. Darum ist es verständlich, wie sich Hermas den Hervorgang der Werke aus dem Glauben denkt, oder wie der Glaube nach Hermas selbst die „Mutter der Werke“ sein kann. Er ist dies, insofern er den νόμος des Christen, die Gebote, erkennen läßt, und insofern die Glaubenserkenntnis das Motiv zur Tugendübung enthält, die Überzeugung nämlich, einen ewigen Lohn durch die Werke zu verdienen: so ist der Gerechte der Gläubige.

4. Damit war die Einheitlichkeit der Anschauungen des Hermas vom Glauben bewiesen; zugleich aber die Einheitlichkeit seiner Ethik überhaupt. Denn ist der Glaube nicht Erkenntnis und Überzeugung, dann fehlt zur konkreten Erfüllung des Lebensgesetzes jede vernunftgemäße Grundlage und Voraussetzung; dann bleibt der νόμος der Taufe, das ganze sittliche Lebensgesetz des Christen ohne Begründung und Erklärung, dann ist es insbesondere ein Widerspruch, außer dem Glauben

noch andere Gebote dem Christen aufzuerlegen und von diesen wie vom Glauben die Erreichung der Seligkeit abhängig zu machen. Die einheitliche Auffassung vom Glauben dagegen, die im Buche des Hirten besteht, verbürgt die Einheitlichkeit seiner ethischen Anschauungen überhaupt.

Berichtigung.

S. 22 Anm. 6 und 7 lies statt $\xi\omega\gamma\acute{\iota}\nu$ und $\xi\omega\sigma\pi\omicron\iota\tau\iota\sigma\theta\alpha\iota$: $\zeta\omega\gamma\acute{\iota}\nu$ bzw. $\zeta\omega\sigma\pi\omicron\iota\tau\iota\sigma\theta\alpha\iota$.

I. Verzeichnis der Schriftstellen.

	Seite		Seite		Seite
Dt 13, 13	106	Röm		1 Tim	
2 Kg 19, 22	106	2, 24	102	6, 1	102
Is 52, 2	102	4, 7	106	2 Tim	
Ez 36, 20	102	4, 11	29	2, 19	29
Mt		6, 15	50	Tit	
2, 7	102	6, 19	106	2, 14	29
5, 37	70	9, 9	70	Hebr	
13, 14—19	70	14, 16	102	1, 9	106
19, 11	70	1 Kor		2, 15	50
26, 65	102	9, 2	29	3, 12	99
27, 26	29	10, 30	102	8, 12	106
Mk		14, 35 36	70	10, 17	106
2, 7	102	2 Kor		1 Jo	
15, 29	102	1, 22	29	1, 10	70
Lk		6, 19	106	3, 4	106
1, 29	70	8, 7	70	2 Petr	
5, 18	102	10, 5	70	2, 19	50
Jo		Eph		Offb	
3, 5	23	1, 12	70	1, 2	70
3, 33	27	1, 3	29	1, 9	70
6, 27	29	4, 30	29	3, 8	70
9, 32 33	70	Kol		5, 1	29
17, 17	70	1, 4	70	6, 9	70
Apğ		3, 16	70	7, 2	29
13, 45	102	4, 36	70	12, 11	70
18, 6	102	Thess		20, 4	70
		2, 7	106		

II. Verzeichnis der Väterstellen.

	Seite		Seite
Didache		Briefe des hl. Ignatius	
1, 2 3	70	An die Ephesier	
(II.) Brief des hl. Klemens an die		10, 2	103
Korinther		An die Trallenser	
6, 9	29	8, 2	103
7, 6	29		

	Seite	Irenäus	Seite
Brief des hl. Polykarp an die Philipper		Adv. haer. 4, 20, 2	75
6, 2	70	Epiphanius	
Martyrium des hl. Polykarp		Haeres. 72, 3	74
9, 3	103	Cyrillus Hieros.	
Brief an Diognet		Procat. 15	30
5, 14	103	Catech. 3, 4	30
Oden Salomons		Gregor Naz.	
4, 8	30	Or. 40, 4	30
23, 7	30	Origenes	
24, 5	30	De princ. 2, 1, 4 5	75
Tertullian		Antiochus	
De spect. 24	29	Homil. 94	92
Eusebius			
Hist. eccl. 3, 23, 8	30		
6, 43, 15	29		

III.

Verzeichnis der griechischen Wörter.

Ἀγαθός 53 114 134.

ἀγαθοποιεῖν 96.

ἀγάπη 12 121.

ἄγγελοι 96.

ἄγεσθαι 29 96.

ἄγιος 51 57 119.

Ἀγνεία 41 121.

ἄγνός 112.

ἄγνότης 96.

αἰσχρός 47.

αἰτεῖν 109.

αἰών 136.

αἰώνιος 88 136.

Ἀκακία 121.

ἀκηδία 136.

ἀκολουθεῖν 122.

ἀκοῦειν 68 72.

ἀλήθεια 91 96 132.

Ἀλήθεια 121.

ἀλλήλοι 44.

ἁμαρτᾶν 133.

ἁμάρτημα 45.

ἁμαρτία 45 112.

ἄμπελος 37 f.

ἀναβαίνειν 28 31.

ἀνάγκη 41 79.

ἀναλαμβάνειν 31.

ἄνδρες 15 52.

ἀνιάτος 47.

ἀνομία 46 104 ff 112.

ἀντί 38.

ἀπαρνεῖσθαι 22 91.

ἀπατᾶν 90.

ἀπέρχεσθαι 27.

Ἀπλότης 121.

ἀπλότης 120.

ἀπόκνεος 132.

ἀποκρίνεσθαι 90.

ἀποπλανᾶσθαι 115.

ἀποσπᾶν 100.

ἀπόστατα 99.

ἀποστῆναι 99 116.

ἄρετή 112 129.

ἄρκετός 45.

ἀρνεῖσθαι 85.

ἀσύνετος 78.

αὐθάδης 94.

αὐτάρκεια 41 45.

ἀφιέναι 88.

ἄφρων 78.

βαπτισθῆναι 34 68.

βασιλεία 31.

βλάσφημεῖν 101.

βοτάνη 125.

βουλή 47.

βρέφη 94

βυθός 11 15 25 f 27 53.

γαυριοῦν 44 137.

γενόμενος 72.

γιγνώσκειν 80 90.

γνώσις 70.

γραφή 75.

γυναῖκες 12 16 117.

γυνή 92.

δεκτός 39.

δέοντα 47.

διαλογίζεσθαι 55 108.

διάνοια 136.

διδάσκαλος 104.

διδάσκειν 70.

διδαχή 70 105.

δίκαιος 57.

δικαιοσύνη 41 111 116 129
137.

διπλός 48.

διστάζειν 110.

διψυχος (τα) 22 42 48 56 89
93 103 107 ff 126 134.

δόξα 38 78.
 Δύναμις 121.
 δύναμις 118 128.
 δυσκόλως 73.
 δυσμαθής 94.

 ἐγγύς 107.
 ἐγκράτεια 42 48 76 81 120.
 εἰσελθεῖν 27 72.
 ἐκτός 38.
 ἔλκειν 27 f.
 ἐλπίς 24.
 ἐμμένειν 91 115.
 ἐμφύρεσθαι 114.
 ἐνέργεια 78.
 ἐντολή 38 50 111 f.
 ἐξήγησις 16.
 ἐπιθυμία 48 116.
 ἐπιλύειν 38.
 ἐπιτίθεσθαι 51.
 ἐργάζεσθαι 36.
 ἐργασίας 80.
 ἔργον 32 36 38 80 90 111.
 115 f 129.
 ἐρωτᾶν 49 90.
 ἔτερον 37.
 εὐάρεστος 38.
 εὐπρόσδεκτος 21.

 ζῆσαι 16 32 36 73 111.
 ζωή 16 20 f 31 88.
 ζῶν 99 117.
 ζωοποιεῖσθαι 20 31.

 ἡμέραι 51 72.
 ἡμιέτηρος 14.

 θάνατος 26 100.
 θεμέλιον 128.
 θεός 31 46 51 55 f 95 ff
 99 110 117.
 θλιβεῖς 29 33.
 θλίψις 128.
 θραύειν 136.

 ἰδιωτικός 49.
 Ἰησοῦς Χριστός 82.
 ἱλαρός (ότης) 38 f 42.

ἱλάσκεσθαι 49.
 ἰσχυρός 133.
 ἰσχυροποιεῖσθαι 134.

 καθαρίζειν 52.
 καθαρός 37.
 καλεῖσθαι 11.
 καλός 38.
 καρδία 37 52 55.
 καταλαλία 48 89 126.
 καταφορά 100.
 κατοικεῖν 51.
 κενός 132.
 κεφάλαια 35.
 κήρυγμα 28 33 34 68.
 κληρονομεῖν 88.
 κλῆσις 71.
 κολλᾶσθαι 12.
 κολοβοῦν 130.
 κολοβός 128 134.
 κτίζειν 74.
 κύριος 23 f 34 38 49 53 f
 75 90 f 97.

 λαλεῖν 90.
 λαμβάνειν 28.
 λαός 13.
 λατομεῖσθαι 15 51 f.
 λίαν 37 93.
 λίθος 29.
 λινός 14.
 λόγος 34 70 89.
 λύπη 42 48 55.
 λυτροῦσθαι 41.

 Μακροθυμία 121 129.
 μαλακία 46.
 μαραίνω 125.
 μάταιος 39.
 μεγάληα 78.
 μέρος 116.
 μετάνοια 24 51 53 f 73
 86 f 133.
 μέχρι 52.
 μηδέν 45.
 μήτηρ 122 129.
 μνεία 96.
 μόνος 44.
 μυστήριον 106.

νέκρωσις 22 26.
 νέος 29.
 νήπιος 94.
 νηστεία 131.
 νόμιμα 46.
 νόμος 17 26 29 32 ff 56
 70 72 82 f 138.
 — θεός 33 81.
 — υἱός 33 82 ff.
 νοοῦν 137.
 νουθετεῖν 96.

 ξένος 105.
 ξηρός 128.

 οἶος 28.
 ὀλόκληρος 129.
 ὄλος 54.
 ὀλοτελής 128.
 ὄλως 137.
 ὅμοιος 107.
 ὀξύχολία 48 55 129 131.
 ὁμόνοια 41 121.
 ὄνομα 13 34 72 82 85.
 ὀρίζειν 51.
 ὄχλος 13.

 παθεῖν 37 85.
 παιδεία 53.
 πάντοτε 93.
 παράβασις 45.
 παρθένος 14 117.
 πεποιθήσις 132.
 περισσότερος 34.
 πιστεύειν 36 39 66 75 f
 85 ff 88 ff 114 f 135.
 Πίστις 121.
 πίστις 12 29 39 42 66 68
 70 ff 95 120 f 130 f 134 f.
 πιστός 29 66 91 ff.
 πλέον 45.
 πληθός 15.
 πλήρης 34 130 ff 135.
 πλοῦτος 44 114 137.
 πνεῦμα 28 50 56 ff 90 118
 126.
 ποιεῖν 37.
 πολὺς 48.

πονηρία 104 114.
 πονηρός 80 111.
 πορεύεσθαι 37.
 πράγμα 42 112.
 πράγματα 136.
 πραγματεία 114 136.
 πράξις 112.
 πραότης 41.
 προσβύττοι 134.
 προγενέστερος 83.
 προθύμως 29.
 προστιθέναι 38.
 προφητεύειν 90.
 πρώτος 14 39.
 πύλη 83.
 πύρ 12.
 πύργος 13 f 16.

ράβδος 14 126.
 ῥῆμα 41 47 49.
 Σεμνότης 41 122.
 σκολιότης 46.
 συμφέλλιον 11.
 Σύνεσις 121.
 συνειν 80.
 σφραγίζειν 29.
 σφραγίς 28 f.
 σῶζειν 36 88.
 Τείχη 14.
 τέλειος 47.
 τέλος 100.
 τηρεῖν 28 36 38.
 τοιοῦτος 50

τρίβοι 24.
 τρυφή 36 47.
 ὑγιής 28.
 ὕδωρ 23 f 26.
 υἱός 33 51 90 97.
 ὑπάγειν 25 f 27 f 36.
 ὑπόκρισις 104.
 ὑποκριτής 103 114.
 ὑστέρημα 46.
 φανερός 83.
 φέρεσθαι 27 29.
 φόβος 42 76 81.
 φυλάττειν 38.
 ψυχή 57.

IV.

Namen- und Sachregister.

Abgabe der Zweige 10 f.
 Adam 118.
 Almosen 36 41 f.
 Apostasie 36 98.
 Armut 43.
 Auserwählte 28 31.

Bardenhewer 9.
 Bau des Turmes 9 12 f.
 Baumgärtner s. Link.
 Baur 64.
 Batiffol 30 65.
 Bedrängnis 49.
 Begierde 48.
 Behm 87.
 Belohnung 14.
 Benigni 16.
 Berufung 71.
 Bruder 37.
 Brüll 65.
 Buße 12.
 — Heiligkeit der 51.
 — Wesen der 54.

Denzinger-Bannwarth 74.
 Dölger 32.

Donaldson 65.
 Dorner 69.
 Ehrbarkeit 37.
 Ehrhard 9 65.
 Eifersucht 38.
 Einteilung der Unter-
 suchung 6.
 Eintracht 41.
 Eitelkeit 48.
 Engel—Zwei-Engellehre
 78.
 Engelhardt 87.
 Ethik, Auffassung der-
 selben 48.

Fasten 34.
 Feder 74.
 Frank 63.
 Funk 7 50.

Gaáb 75 81 83 113 117.
 Gardeil 6.
 Gebote 34.
 Geduld 41.
 Genügsamkeit 41.

Gereiztheit 48.
 Gesetz 17 f.
 Glaube 39 f 41.
 — an Gott 74.
 — an Gottes Eigenschaf-
 ten 77.
 — der, des Gerechten
 121 ff.
 — und Leben 135 ff.
 — Sünden gegen den
 98 ff.
 — und Sünde 11 5 f
 121 f.
 — und Reichtum 135 ff.
 — und Werke 113 ff.
 Gleichnisse des Lebens
 11 ff.
 Großmut 41.
 Harnack 6 30 50 63 75 f
 122 f.
 Haupttugenden 38.
 Hermas, persönliche und
 andere Verhältnisse 9.
 Herzensreinheit 41.
 Heuchler 104.

- Hilgenfeld 32 52 64.
Hückstädt 104.
- Ideal des Lebens 14.
- Jordan 2.
- Labouret s. Batiffol.
Leben des Christen, Auf-
fassung desselben bei
Hermas 2 16 f.
Lechler 32 64 119.
Lehre bei Hermas 2.
Liebe 41.
Link 7.
Lipsius 29 52 64 82 119f.
- Märtyrer 29 33 36.
Martyrium 29.
Mayer 65.
Methodische Vorbemer-
kungen 1 ff.
Möhler 2.
- Nachrede 37.
Nächstenliebe 41.
Name des Sohnes 31.
Neid 38.
- Pastor Hermæ, Kompo-
sition 8.
— Zeit der Entstehung
vorwort; 10.
- Peters 65.
Pfleiderer 34 63.
Prahler 48.
Priester 37.
- Rat 36.
Reichtum 43.
Ritschl 33 64.
- Sanftmut 41.
Schenk 55 113.
Scherer 118.
Schwegler 32 63 107.
Schwierigkeiten 6.
Spitta 17.
Stadt Gottes 17.
Stahl 82.
Steine, verschiedene
Gruppen 15 f.
Sünde 45.
— Folgen und Strafe 49.
— Größe der 45.
— Kataloge 45.
— Tilgung 52.
— Unterschied und
Arten 45.
- Taufe 19.
— Predigt der 68.
Taufgesetz 32 f.
Taufheiligkeit 25.
— Erneuerung derselben
in der Buße 53.
- Taufsiegel 29 f.
Treue 41.
Tugenden 41.
— Haupttugenden 42.
— Kataloge der Tugen-
den 41.
Turm (im Gleichnis) 14.
- Uhlhorn 63.
Ulme 43.
Unglaube 98.
Unkeuschheit 48.
Unschuld 37.
- Verdienst der Werke 36 f.
Visionen des Lebens s.
Gleichnisse des L.
- Wahrhaftigkeit 41.
Wahrheiten von der
Taufe 26 f.
Weinstock 37 38.
Werkgerechtigkeit s.
Ethik.
Windisch 87.
Winter 21.
Witwe 37.
- Zaghaftigkeit 107.
Zahn 21 64 f 76 84 96
106 113 117 119.
Zweifel 36 107.

In der **Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Freiburger Theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von **Dr Gottfried Hoberg** und **Dr Georg Pfeilschifter.** gr. 8^o

Die Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge.

1. Heft: **Schulte, Joh. Chrysostomus, O. M. Cap., P. Martin von Cochem 1634—1712.** Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt. (XVI u. 208 S.) *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 3.60
 2. Heft: **Krebs, Dr Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.** Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: **Poimandres und Johannes.** Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. (XX u. 184 S.) *M* 4.—
 3. Heft: **Allgeier, Dr Arthur, Über Doppelberichte in der Genesis.** Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung. (XVI u. 144 S.) *M* 3.—
 4. Heft: **Stockums, Dr Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. (XII u. 166 S.) *M* 3.—
 5. Heft: **Hild, Dr Joseph, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.** Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne. (XX u. 188 S.) *M* 3.60
 6. Heft: **Schumacher, Dr Heinrich, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11, 27 (Luk 10, 22).** Eine kritisch-exegetische Untersuchung. (XVIII u. 226 S.) *M* 5.—
 7. Heft: **Kurtscheid, Bertrand, O. F. M., Das Beichtiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt.** (XVI u. 188 S.) *M* 4.—
 8. Heft: **Kalt, Dr Edmund, Samson.** Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII—XVI. (XVI u. 102 S.) *M* 2.40
 9. Heft: **Baumeister, Dr Ansgar, Die Ethik des Pastor Hermae.** (XIV u. 145 S.)
-

BT10.F7 v.9

GTU Library

G

Baumeister, Ansgar/Die Ethik des Pastor



3 2400 00015 2243

Baumeister, Ansgar
Die Ethik des Pastor
Hermæ.

BT
10
F7
v.9

LC Coll.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

NEUNTES HEFT

DIE ETHIK DES PASTOR HERMAE

VON

DR ANSGAR BAUMEISTER

FREIBURG IM BREISGAU 1912
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.